



TITLE:

日本における伝統的な集住の空間
構造に関する研究(Dissertation_全
文)

AUTHOR(S):

土井, 崇司

CITATION:

土井, 崇司. 日本における伝統的な集住の空間構造に関する研究. 京都大学, 1994, 博士(工学)

ISSUE DATE:

1994-07-23

URL:

<https://doi.org/10.11501/3077513>

RIGHT:

日本における伝統的な集住の
空間構造に関する研究

1994年1月

土 井 崇 司

目 次

序 章	1
0-1 目 的	1
0-2 関連研究と本論文の位置	3
0-3 方 法	7
0-4 論文の構成	10
第 1 章 伝統的な集住の空間構造のモデル	16
1-1 古代大和における集住の空間構造	16
1 青垣山に囲まれ、守られた大和と宮都	16
2 大和を貫通する横大路と領域の神、道の神	22
3 大王の宮	23
4 大和の集住空間のモデル	26
5 大和の領域の拡大―地域と国の領域	29
1-2 集落と住居の構造	32
1 山々に囲まれた集住の場所：集落	32
2 住居の閉合性をつくる垣と庭	37
1-3 結 論	43
第 2 章 さまざまな集住の場所：景観の復原と空間構造の考察	47
2-1 盆地内の集落 大字陀	47
1 大字陀の位置と地形	47
2 古代・中世の大字陀	48
3 戦国城下町・阿貴の復原	50
4 近世の大字陀―陣屋町から在郷町へ	53
5 大字陀を貫通する道と道の神	56
6 町の構造と町を守る神	58
7 大字陀の空間構造モデル	59
2-2 交通の要衝―榛原	61
1 古代幹線の要地、榛原	61
2 古代大和の境としての榛原	62
3 中世榛原の歴史	63
4 参詣の道と萩原関	65
5 萩原関と宿場町の形成	68
6 めぐり―旅の回遊化	70

7	宿場町・萩原の復原	71
8	榛原の空間構造モデル	74
2-3	環濠とやぶに囲まれた集落 番条	76
1	環濠集落とその歴史的背景	76
2	環濠集落若槻の成立過程	77
3	番条の現況	78
4	環濠城塞集落・番条の成立	80
5	番条の集落形態の変遷とその復原	81
6	番条と条里	88
7	集落の空間構造と拡大のモデル	90
8	集落の核－神社など	93
9	藪に閉ざされた＜閉合性＞	95
10	閉ざされた道の空間	96
2-4	城砦と商業の集落－脇	98
1	脇町の成立と町並みの形成	98
2	脇町の空間構造	103
2-5	近世城下町－佐伯	106
1	佐伯城下の建設	106
2	町入地の展開	114
3	元文絵図にみる空間構造	119
4	山際通りの武家屋敷：自然による住居の閉合性	128
第 3 章	自然に囲まれ、守られた集住の場所	137
3-1	囲われ、慣れ親しんだ場所としての＜親密な場所＞	137
3-2	＜親密な場所＞の外側としての＜異界＞	143
3-3	日本における他界観と集住の場所	145
1	ニライカナイと常世に守られた古代の集住の場所	145
2	黄泉国と現国（うつしくに）	148
3	山中他界と集住の場所	150
4	沖縄の御嶽（うたき）、グスク	153
3-4	山越阿弥陀図について－古代末期から中世にかけての＜異界＞観	156
3-5	西欧の集住の場所の＜閉合性＞：＜大宇宙＞＜小宇宙＞と＜テンブルム＞	161
3-6	自然に対する日本人の意識 山と森と樹	166
3-7	結論：＜山籠れる＞集住の場所	173

第 4 章	＜道＞の空間構造	181
4-1	＜道＞の性格	181
4-2	＜親密な場所＞としての閉じられ、緑に囲まれた日常の＜道＞	185
4-3	＜道＞の境界と境の神	188
4-4	旅の＜道＞と道の神・峠の神	192
4-5	日本の旅の空間性とくめぐり＞の空間構造	195
4-6	西欧の巡礼の旅	202
4-7	＜市＞としての＜道＞と町場の発生	205
4-8	祭礼の空間構造	211
4-9	結 論：日本文化とくめぐり＞の空間	216
結 章	日本の集住の空間構造の基本的性格	223
5-1	中心の不在：＜異界＞に通じる中空の中心	224
5-2	諸要素の連結構造：付加的、線的特性と部分の優位	233
5-3	水平性の優位	237
5-6	幾何学的な認識と構造の欠如：弱い全体構造と曖昧な境界	241
5-8	循環的時間と継起的時間：空間における仮設性とくめぐり＞の空間	247
5-9	結 論：自然からの発想と植物モデル	249
図版目録		256
謝 辞		258

0-1 目 的：

筆者は過去30年間の間に、ヨーロッパ、特にギリシャ、アメリカ、イラン、トルコ、エジプト、インドなどを旅行し、その地での建築、集落、都市を多く見て、学んできた。単期間の旅もあるが、その地での建築や都市を見て、日本のものと大きく異なっている部分のあることを理解、ないし直感するには十分な時間であった。また建築家や建築研究者を始めとして、多くの人々がやはり日本の集住の場所と他の地域のものとは大きく異なっていると述べている。しかしこの点について、いくつかの研究や著書もあり、教えられるものもあるが、どこがどう違うか必ずしも明確ではなく、十分納得のいく説明はあまりないように思う。また建築の分野においては、ある程度の知識は蓄積されてきてはいるが、集落や都市の分野においては、未だ殆んどないように思われる。

この論文では、日本の建築や集落、都市という集住の場所の特徴が、少なくともその個性の一部が、どのように体系的に、一体的に説明できるか試みようとしたものである。すなわち、日本の集住の場所のいろいろなレベルにおいて、その空間の構造がどのようなものであるのか。明瞭で、独特な構造があるのだろうか。そしてあるとすれば、それはどのようなものであるのか、について明らかにすることを目的としている。日本の個々の集住の場所の特異なアイデンティティではなく、それら集住の場所全体に共通する空間構造を問題にしている。しかし、そのような日本人に共通の、あるいは日本文化に共通の空間認識の仕方、日本文化に特徴的な空間構造のようなものはあるのだろうか。この点について人々のいうことを見てみよう。

まずユングは人間の無意識の領域にある普遍的な型があるとして、archetypes という概念を提唱し、集合的（集团的）無意識にある型があるとして、人類共通なものから、文化の差によって微妙な相違があることを述べている（註 1）。そこには当然、日本人の思考様式、価値意識、あるいは認識の仕方、行動の仕方の無意識な型が考えられるが、中での日本人の空間的な認識の型というものの存在が考えられよう。

ボルノーも「人間と空間」（註 2）のなかで、ある文化には固有の気分というものがあり、その気分が環境や都市をつくり上げる感情的なオリエンテーションとなっている。

このように周囲の空間認識の集团的な無意識のシステムの存在については、この他にも多くの人々が言及している。例えばノルベルク＝シュルツは「実存・空間・建築」（註 3）において、個人と環境の相互作用での反応をシェマと呼び、これは文化的に決定されると

した。彼は建築空間とは、実存的空間の具象化であるとし、その実存的空間とは、比較的安定した知覚的シェマの体系として、環境のイメージであり、集团的、公約数的な知覚的シェマの体系であるとする。「空間シェマは、いうまでもなくある種の個人的特異性のほかに、普遍的な原初的構造（祖型）、社会的文化的に条件づけられる構造というような、ある一定の普遍性をもつ要素から成り立っている」とする。（註 4）

また、最近になっての都市論に対する関心の高まりは、特に身体性を帯びた、生きられる空間としての都市・集落を捉ええるという立場に対する関心の高まりを生んでいる。

（註 5）そしてその場合に重要な意味ををもってくるのは、実用性の立場や機能主義の捉ええる都市の表層ではなく、むしろそれに覆い隠された都市の深層であり、それを読み取るものはコスモロジー（宇宙論）、シンボリズム（象徴表現）などであるという（註 6）

このような関心の下ではその社会・文化に特有な面が当然出てくるであろう。

このようにあらゆる文化固有な世界像、空間像をそれぞれの文化は所有するといわれていて、それが現在の関心事となっているといえる。そしてそのような文化的な特異性ないし個性はいろいろな面に現われてくるはずである。

「日本人がほかの地域にない個性的な自己の文明をつくり得たもののうちいちばん大きなものは宗教にあるのではないかと思います。」と吉川幸次郎は述べ（註 7）、特に宗教に日本人に特有な個性が顕著であると主張している。

文学者としてのそういう意見もあるが、建築家、または建築の研究者としての筆者は日本の伝統的な集住の場所に、日本人の空間認識と時間認識の個性が明瞭に現われていると思う。そして建築家を始めとして、他の多くの専門学者も日本に於ける伝統的集住の場所の個性についても、世界でもユニークであると主張している。

日本人は、その文化の底流に独特な空間感覚、あるいは場所に対する認識の仕方をもっていることは、以上のように学者の引用をするまでもなく、現実の日本の集落を見て、他の世界の集落や都市を見れば明瞭である。その表われは単に日本の伝統的な建築や、集落、都市のようなフィジカルな場所以外の文化のいろいろな局面、例えば絵画、祭、旅行などにもその表われが見られる。

この集住の場所に表われた空間感覚とは、日本人の、日本文化における一つの世界像、宇宙像ということも出来る。人が生れた集住の場所は、その人の誕生以前から存在し、その人にとっては、世界そのものであり、世界を認識する条件であり、また認識するための手段であった。そして次第に、その人にとっては、故郷、つまりその人が生き、生活の思い出に満ちた場所となり、そのひとの空間感覚、世界像を形作っていく。同じ空間的な

環境に生れて以来ずっと住み続けるというような場合、そして伝統的な社会では殆んどの人々がそうであったが、世界についての空間的な体験は、幼児期より蓄積され、人の空間認識のしかた、空間概念の形成に、先験的なものに加えて、大きく寄与することは、たとえばピアジェなどが説くとおりでであろう。生れ育ってきた場所によって、日本人の空間感覚、空間の認識の仕方が歴史的に形作られ、日本人の世界像、空間像が作られてきたという面もある。逆に、そのもっている空間認識の仕方によって、自己の環境を作っていくという面があり、それによって日本の集住の空間が形成されてきた。

この論文では、このようにして、人々のなかに、集住空間のなかに、歴史的に、伝統的に形作られてきた、日本文化の中での世界像、日本文化の中での空間認識のしかたの個性を、その一部ではあるが、本質的と思われる部分を、明らかにするのが目的である。

日本は明治以来近代ヨーロッパの原理を受入れて、いわゆる近代化を進めてきた。その意味ではヨーロッパを始めとする世界との共通の価値観、思考・行動様式、認識方法が我々の生活を支配しているようにみえる。しかし多くの人々が指摘し、また我々自身が気づくように、ヨーロッパからきたものとは別の「何か」が、我々の根元的、土着的な意識の基層あるいは「古層」に形成されている。それは縄文や弥生から明治に至るまでの間に形成され、現在まで存続しているものであろう。

この論文の目的は、伝統的な集住の場所に明瞭に表われていると思われるが、いまだ明瞭に理論化、構造化されていない、日本の集住の場所の構造の個性を、いくらかでも明らかにすることである。それは日本人の空間認識の仕方の個性を形成し、建築や絵画、歌などでの空間表現に表われ、また祭りや旅行など、日本人の生活のさまざまな場面、さまざまな行為に表われてきた。そしてそのような日本人の空間認識の仕方が歴史的にどのような日本の文化的要素の相互関連によって形成されてきたかを明らかにするのが目的である。

0-2 関連研究と本論文の位置

筆者はギリシャの都市計画家 Constantinos A. Doxiadis に師事し、1965年から二年間ギリシャのアテネにおいてエキスティックスと名付けられた都市計画、都市研究理論を学び、1967年から五年半にわたっては、アメリカ M.I.T.において、都市研究・計画学科においてアメリカの都市研究について、主として Kevin Lynch に師事し、学んだ。

この二人は現代における都市、及び都市計画の理論の研究とその形成に巨大な業績を残したことは衆人の認めるところである。この二人の業績を参照しつつ、本論文の目的、特

徴を以下に述べる。

C. A. Doxiadis はよく知られているように、人間の居住に関係するすべての分野を視野に入れた学＜キスティックス＞を提唱している。その対象範囲については人間から部屋、近隣を経てシティ、メガロポリス、世界につながる都市帯としてのエキュメノポリスに至る人間の住む場所全体を包含し、それに関係する要素として、Man (Anthropos) Society、Nature、Shell、Network と五要素に分類し、時間的には過去から現在、未来へと全ての時間的範囲をも含み、人間の居住に関係する全ての分野、範囲を明快に図表化し、対象としている。（註 8）

従って集住の場所に関する全ての事象は、その表のなかに含まれ、位置づけられる。集住の場所に関する全ての問題、それについての研究、論文、業績は彼の表によって明快に整理される。この論文もそのなかに位置づけられるわけである。Doxiadis の功績はこのような人間の集住の場所についての学の枠組みを示したこと、現在の都市の問題についての的確な把握、それにエキュメノポリスに至る人類の集住の場所の将来の発展方向についての見通し（註 9）、古代ギリシャ都市の分析を通じての、将来の集住の場所の性格についての見通しと提案等を挙げることが出来る（註 10）。

ただ彼の理論は大きな枠組みを示したのであるが、その枠組みの内部の多くの個々の問題の内容については、重要ではあるが、比較的単純な提案と洞察を示しているにとどまり、人々の心の中での空間の認識の仕方のような問題については、彼自身は殆んど触れていない。彼としては、彼の提案した枠のなか、＜man＞＜society＞＜nature＞＜shell＞＜network＞という比較的大きな枠のなかで、ここに扱うような空間認識の問題などについては、多くの人々のこれからの貢献を期待していたのであろう。

Kevin Lynch は都市における意志決定のプロセスの結果としての都市の物的な形成に有効な論理を構築することを目的とし、そのための空間的な次元での理論を構築しようと努力してきた。その最初の試みである「The image of the city」は環境が人々に与えるイメージを問題にし、人々の視覚的な認識についての客観的な規準をつくり、都市の設計に役立てることを目的とした。都市においてイメージの重要性を指摘し、イメージの観点から都市を分析した最初の研究であり、その点において大きな功績がある。（註 11）

しかし、この Lynch の取組みは次の点で限界がある。それはイメージを構成する三要素－固性＝identity、構造＝structure、意味＝meaning－のうち＜意味＞は個人によって大きく異なるという＜恣意性＞があるということから、彼は、そのイメージの背後にある＜意味＞を対象にするのを避け、形態上の特徴だけを問題にした。形態上の特徴のパブリックイメージのみを問題にし、その底にある意味は問はないとした。個人のレベルでのそのような意味は、なるほど恣意的な部分が多くなるであろう。しかし都市を設計す

ることを問題にする場合、都市の景観を問題にする場合には、このようなく個人のレベルでの意味＞は、Lynch のいうように、あまり問題にしなくてもよいのは確かであろう。しかし、いわば＜集団レベルでの意味＞は問題にせざるをえないが、彼は面接調査の結果のみをとりあげ、そのイメージの背後にあるもの、そのイメージの依ってくる根源のものに対する関心は、Lynch には、この時点ではなかったのである。Lynch の関心は、人々の意識の表面に現われたイメージを根拠の一つとして、現在の都市の設計・デザインを行おうとすることであり、人々のそのイメージが依ってくる原因なり、その根源にあるものを知ることにについての関心はなかった。

このように形態だけを扱い、その背後の意味は扱わないとすると、都市のイメージによる都市の個性化や、人々の行動の準拠枠としての、いわば表層の部分は取り扱えるが、意味に基づくその空間の識別などができず、したがって、問題の重要な部分を切り捨て、結果として、その空間の構造を十分理解することにならないのではないかという疑問があり、限度があるように思う。

では＜意味＞を考えにいったイメージはどのようなになるのであろうか。瀬尾文彰は「意味の環境論」のなかで感性的イメージとして「人が環境から即時的に読み取る、一つづりの感性的な情報だとも言えるものだ。感性の深みに情報が達し、心の琴線に激しく触れる。そのとき人は、言葉にならないある種の意味を理解し、概念以前の何ものかをわかったと感じる。つまり、環境を介して言いがたい対象についての直感的理解が形成される。」

（註 12）と述べている。これはユングのいう集団的な無意識として蓄積されてきた人々の無意識のうちにある伝統的な空間認識のしかたが、それに合う空間に感応して、その空間に直観的に親しみを感じ、そこに落着きを見出し、美しさを見出すという人々の反応が現われる場合の、その無意識下にあるものを考慮にいったイメージをいうのであろう。人々は生れて以来そこに住み続け、その場所の感覚が身にしみつき、その人の記憶や感情や、価値が生起する依り所となるような場所から、空間の認識の仕方を形作られてくる。この論文では、そのような空間の認識の仕方がどのようなものであるか、逆に云えば、日本の伝統的な集落の空間構造は歴史的にどうなっているかを問題にすることであり、集団としての日本の集住の場所の空間の＜意味＞を問題にするということでもある。

Lynch には、この本の時点では、このような関心はあまりなく、あくまで直接の physical な対象と人々のそれについてのイメージを、その意味を捨象し、出来るだけ客観的に分析するという手法をとってきた。そこに彼の限界があったと思う。

しかし、この点については、その後修正されているようにもみえる。Kevin Lynch の「A Theory of Good City Form」（註 13）は、彼の試みの最終的な統合として、彼の理

論の集大成としての成果であり、そこでは今まで何人も到達していない総合性をもって、都市デザインの規範的な方法、理論が提示されている。そこでは「The image of the city」で扱った理論よりも広い視野を得ているのは確かである。そのなかで彼は都市の空間的形態についての五つの基本的な性能規範を挙げ、そのうちの一つとして〈Sense=感覚〉を挙げている。これは「The image of the city」においては〈image〉として現われた概念で、それがより拡張されたものである。〈Sense=感覚〉は居住環境を住人が知覚し、それを他と明確に差異化し、構造化する程度を示す規範であり、かつまた、住人の精神のなかで構造化されたその集住の場所が、非空間的な価値と概念とに結びつけられる際の容易さを示す規準として挙げている。すなわち環境と我々の感覚的・精神的能力と文化との組合されたものであるとしている。そしてこの規準は都市に対する人々の感情の基底に存在するものであるとしている。

ここにおいて Lynch は「The image of the city」において meaning を扱わなかったことに対する多くの批判に応えて、軌道を修正したものと思われる。〈Sense=感覚〉の構成要素としていくつかをあげ、従来の〈identity〉と〈structure〉の形態的な要素の他に、ある場所の表現的、象徴的な〈significance=意味作用〉という概念をあげている。それは集住の場所の形が価値や生活や歴史上の出来事や社会構造や宇宙などの象徴として、どの程度ありうるかという規範であり、都市の形態の意味が重要な一つの要素であることをあらためて認めている。

この論文で、明らかにしようと試みていることは、この Lynch のいう場所の identity、sense of place、あるいは集住の場所の部分要素が互にどのようにつながっているかということを実わす〈structure〉を、Lynch が都市設計のために主として問題にしている、各場所々々のレベルではなく、日本人全体としての生れ育った集住の場所が共通して持っている、いわば日本文化に共通の identity、sense of place そして structure があるのではないか。それはどのようなものか。そしてその底にある集団のレベルでの〈意味=significance〉が、本質的で根源的な、個性のある独特のものがあるのではないか、そしてそれはなにかということである。

以上に述べた C.A.Doxiadis 並びに、Kevin Lynch の他に、この論文に関連する研究は次にあげる三点である。

横文彦の「奥の思想」（註 14）では、日本には〈奥〉という語を形容詞的に用いていることばが多いことからわかるように、空間の〈ひだ〉の重層性があり、そこに日本に独特なものとして、〈奥〉を想定する。この〈奥〉の思想は日本の空間構造の一つの特徴を明瞭に示した興味あるものといえるが、これはこの論文の結章に述べているように、この論文でいう付加的、線的な空間構成の一つの性質であるということが出来る。この〈奥

〉の思想の基礎には付加的、線的な空間構成があることを示唆している。

樋口忠彦の「景観の構造」（註 15）では、日本における自然景観がどのような種類に分類できるかを考察し、特に盆地的景観が日本の自然景観を構成する主要なものであるとし、この他にも、谷の景観、山の辺の景観、平地の景観に分類できるとしている興味ある論文であるが、ここでは集住の場所との関係は、あまり問題とはされていない。

この論文の完成段階で赤坂憲雄の「物語 空間 権力」（註 16）を知った。これは風土記の記事を分析して、クニや集落の境と中心の空間構造を、大和朝廷の支配権力との関係において提示しているものである。方法も風土記の記事の分析を通じて、空間構造の分析であり、この論文の第 1 章のある部分と似ている。その結論もこの論文と似ているところもあり、明らかに違う点もある。本文中や註においてそれらの相違点を明確にしている。

0-3 方 法

以上にのべた目的を達成するためには、すなわち、われわれの内に無意識に形成されてきた空間の認識の仕方について知るためには、歴史的に遡ってわれわれがどのような空間に集住していたか、生きていたかを知ることによって推定できるであろう。従ってまず歴史的にどのような集住の場所に住んでいたか、その空間構造はどうであったかをみるのがこの論文の内容となる。

人間の集住の場所は、構造化した全体を形成しており、それは実存の構造と対応している。部屋、住居、集落、都市、景観、宇宙とそれぞれの段階で生活の場所を形成している。それぞれの場所は人間の奥底と関連して形成されている。そして場所のそのような階層的構成は互に複雑に重なりあい、人り組んで構成されていることはノルベルク＝シュルツの指摘に待つまでもない。（註 17）

しかしこの論文では筆者のさしあたっての目標である日本における伝統的な集住の場所の空間構造の分析には、これらすべてについて行わなくてもよいであろう。すなわち集落・都市を中心とし、その上は地域や、古代の国、下のレベルは宮などの建物や、その複合体と住居をケースとして取り上げ、考察を行う。

その対象については、第 2 章に報告してあるように、実際の集落を調査した場合と、その他の章にあるように文献などに現われる記事や歌に表われる空間の認識の仕方、あるいは他界観、宗教、自然観などからの空間構造の有り様を調べることとの両方を行っている。対象の時間的なひろがりとしては、資料のわずかにでも得られる古事記、日本書紀の時

代、すなわち弥生時代後期、古墳時代から、現代に残っている伝統的集落が成立し、そして変化してゆくが、未だ都市化や工業化、すなわち西欧による大規模な変化が及んでいない時代、江戸時代までを扱う。ただしこの論文では集住の場所の歴史的な事実の解明ではなく、その空間構造の性格或いは個性を明らかにすることであることを強調しておきたい。

この論文では伝統的集住空間として歴史資料的に扱いうるものは、弥生以降の集住の場所、集落・都市である。しかし縄文時代の集落に対しても同じような結果が当てはめられるのではないだろうか。なぜならばいろいろな面で縄文から弥生へ、さらに後世へと連続性が考えられるからである。例えば最近の考古学的発掘の成果によって、縄文における陸耕畑作や中期以降の稲作の存在が証明されつつある。(註 18) また民俗学者の宮本常一のいうように「今日までの史書を読んでいると、村のすべてが稲作を中心にしていたような錯覚をおこす。しかし稲作以外の農耕によって生活をたてていた村がもとは水田に匹敵するほど多かったのではなかろうか」(註 19) と述べている。このように後世においても畑作に頼る集落が多かったということは、縄文から弥生へ、さらに後世へと畑作という農耕文化において強い連続性を示唆している。

集落については、弥生において特有なものとして、いわゆる高地性集落があるが、その一部は、当時の倭国大乱の状況を反映して、防御用で山城とか山寨といったものであり、人間の居住は一時的であったらしいが、その多くのは焼畑集落であるといわれている。(註 20) このように農耕文化において縄文からの連続性が考えられるとき、その自然観や集落の空間構造などは、縄文から弥生へ、さらに後世へと基本的には連続していると考えるのが自然である。

また17世紀頃以降に、大河川下流の沖積平野の開拓による新田開発が始まり、平城建設とその城下町建設によって、集落や都市はそれまでの山に抱かれた状態から、平野部に進出していく。しかし同時に、大部分の集落は、依然として既存の場所に存続していく。

日本では縄文以来、東日本と西日本とに大きく文化圏がわかれており、南方や大陸から繰り返し渡来してきた人々と、彼等がもたらした生活文化とが重なり、地方々々に独特な生活様式、文化が生れ、複合的な日本文化が形成されてきたのは周知の事実である。例えば縄文時代には東日本には、豊かなブナ林文化あるいはナラ林文化とも呼ばれる成熟した狩猟採集文化があった。また弥生以後も東日本は、西日本とは異なった独特の発展過程を通っていく。江戸時代まではそれぞれの地方は個性的発展が図られていた。近代日本にいたって文化的な統合が強く推し進められた。

以下に述べる日本の伝統的集住の空間の空間構造は、このような地方々々の独特な文化的な個性にもかかわらず、全体を通じて共通している性格であると考えている。

したがってこの論文においては、このような縄文・弥生以来連続している集落をはじめとする集住の場所の空間構造の基本的な性格を明らかにすることになると考える。

以上に述べた日本の伝統的な集住の場所を対象として、では、どのような分析を行い、考察を行うのか。筆者は多くの伝統的な集落や町の調査に従事し、その集住の空間構造を考察する機会に恵まれたが、その過程において徐々にこの論文の構想を得てきた。その最も基本的な点は、集住の空間がどのような閉合性を備えているか、どのように閉じられているか。そして〈道〉の空間構造はどのようなものであるかという二つの点を中心とし、さらに集住の中心の性格及びその構造と、集住の空間の要素間のつながりかたの二つを加えた四つの面に、顕著な特徴がみられると見当がついた。これらの四つの点は、次に述べるように、Lynchの景観の要素分析や、ゲシュタルトの法則およびそれを援用したNorberg-Schulzの空間のシェマの分析に共通し、そのいずれかに該当する。その点について以下に説明しよう。

Lynch は都市の物的な環境の要素として Path、Edge、District、Node、Landmark の五要素をあげ、(註 21) 個々の現代都市を分析し、設計する道具として考え出した。それらは個々の都市の identity がよく出るように考えられているのが上記の五要素である。また Norberg-Schulz は Lynch からの影響の下に、ピアジェやゲシュタルト法則(註 22)を引用して、人間は己れ自らを自己の周囲の世界の中に位置づけ、あるいは自己を世界につなげる(定位する)ためには「中心(center)すなわち場所(place)、方向(direction)すなわち通路(path、連続関係)、区域(area)すなわち領域(domain、閉合関係)」(註 23) を把握する必要があると述べている。これら Lynch と Norberg-Schulz の二つの概念グループは互に共通している部分があり、それらを対比させると以下になる。

Kevin Lynch の形態 elements	Norberg-Schulz のいう空間のシェマ
node, (landmark)	中心 (centre) すなわち場所 (place 近接関係)
path	方向 (direction) すなわち通路 (path 連続関係)
district, (edge)	区域 (area) すなわち領域 (domain 閉合関係)

Lynch の landmark は主として中心地域の特徴を示す概念要素であり、Norberg-Schulz のいう空間のシェマの、中心 (centre) すなわち場所 (place 近接関係) のなかの性質であり、Norberg-Schulz の概念要素の大分類には表われていない。また Lynch の edge は Norberg-Schulz の、区域 (area) すなわち領域 (domain 閉合関係) の境界の性質を示す概念であり、そのなかに含まれていて、Norberg-Schulz の概念要素の大分類には表われてこない。Lynch の五要素も結局、領域的場所、中心的場所、道の三種類の要素に大別できるから、集住の場所を分析し、論じる場合にはこの三つの要素を検討すればよい

ことになる。

しかし、空間の特性を考える場合には、Lynch のいう〈structure=構造〉が問題となる。Norberg-Schulz の拠っているゲシュタルトでいえば、配列の要因、或いは配列性であろう。（註 24）要素のつながりかた、構成され方、すなわち連結の構造の特性を明らかにしなければ、その空間の特性がわかったとはいえない。この構造の解明についての道具として、Norberg-Schulz の direction と関係はあるが、それだけでは不十分であるように思う。ここでは structure=構造というようなく要素の連結の仕方〉という概念での考察を加えたい。これは空間の要素がどのようにつながっているかの特徴を表わす概念である。従って、この論文では、日本の集住の場所の個性について、Norberg-Schulz のいう三つの分野にゲシュタルトの配列性、或いは、Lynch の〈strusture=要素の連結の仕方〉を加えて、四つの分野にて検討と考察を行うこととし、以下の観点から分析、考察を行うこととする。

- 1) 集住の場所はどのように囲われているかという、空間の囲われ方=〈閉合性〉をまず考えなければならない。これは別の云い方をすれば、領域-domain あるいは district の性格ということもできよう。集住の場所のモデルとしては〈閉合性〉に加えて、
- 2) 集住の場所がどのような通路=道= path によって外界に通じているか。また、その道の空間の構造はどのようなものか。どのような意味があるか。について、また、
- 3) 集住の場所の中心= center の構造がどうなっているか。そしてさらには、
- 4) それらを構成する要素のつながり方= structure あるいは連結性が明らかにならねばならない。

以上の基本的な性質の他に、それらに付随するさまざまな性格が考えられるが、それらについても明らかにしたい。

0-4 論文の構成

以上に述べてきたような日本における伝統的な集住の空間構造を明らかにするためには、まず第 1 章においては古代の文献上の記事や歌に現われた集住の場所が、山々や、樹々に囲まれているという閉合性をもっていること。そしてそれらは祖先神である領域の神によって守られていること。そしてそのような古代人の空間の認識の仕方が集落のレベルはいうにおよばず、古代の国造の国のレベルや畿内という地域のレベル、そして宮や住居のレベルにまで強く存在していること。またモデルとしては、一本の道が、未知の領域、他界である外部に通じていて、親しい領域の出入口は道の神、塞の神によって守られていること。そして他界と同じ性格をもつ場所が、日常生活の集住の場所の中心に、宮や神社とし

て、現われていることなどを明らかにした。

第 2 章においては 1979 年以来調査してきた集落や町の空間構造を探り、第 1 章で明らかにした諸性質が、それら調査した集落にもみられるかことを示した。さらにそれらの集落の歴史的な拡大過程を復原し、分析することによって、物的な要素がどのようにつながりながら拡大しているかをみた。また、第 4 章に述べる道の空間の構造である〈めぐり〉の空間が、祭などにおいて表われていることを示した。この章において分析、考察した集落は以下のように、筆者が調査に従事したものである。

調査年	対象集落名	発表論文	協同者
1977	脇（徳島県美馬郡）	脇の地域文化財 トヨタ財団助成研究報告書 III-003 '79年 8月 脇の町並み 図説 日本の町並み 10 四国編	西川幸治 渡辺 宏
1979~80	番条（大和郡山市）	「下ッ道」と環濠集落 環境文化 No.45 '80年 4月 集住の空間構造－環濠集落”番条の場合” 研究紀要 明石高専 No.23 81年 1月	西川幸治 渡辺 宏 他 渡辺 宏
1980	榛原・大宇陀 （奈良県宇陀郡）	歴史のみち 榛原・大宇陀保存整備計画 環境文化 No.51 '81年 6月	西川幸治 渡辺 宏 他
1981	佐伯（大分県佐伯市）	佐伯 歴史文化環境整備計画の のための調査報告書 佐伯市 '82年 3月	西川幸治 渡辺 宏 他

第 3 章においては集住の場所の閉合性について、動物の本能とも共通する閉鎖的で、安全な空間である〈親密な場所〉が、人間にとっても不可欠であり、そのような領域の存在がさまざまな面においてみられることを、文献によって明らかにし、次に日本のそのような〈親密な場所〉が、第 1 章で述べたように山々や、樹々によって囲まれていることを文献や絵画の分析とによって明らかにし、また日本人の自然観・世界観と密接に結びついていることを示した。第 1 章では古代の文献の直接集住の構造に関係する資料を探ったのにたいし、また第 2 章では、主として直接、集落の物的な面を通じて探ったのにたいし、第 3 章では宗教や民俗、あるいは地理的な資料を通じて空間の閉合性を探った。

第4章では〈道〉空間について分析している。〈道〉空間は親密な領域内の〈親密な場所〉としての〈道〉と、他界の中の旅の〈道〉としての、未知で不安な、非日常の〈道〉とがあること。前者は日本では都市の中心的な空間といえること。また後者には、〈道〉の空間に特有のくめぐり〉の空間構造ともいうべき日本の空間認識の一つの典型的なものが現われていることを示す。そして前者の〈親密な場所〉としての〈道〉空間も、非日常的な契機を含んでいて、時として、例えば祭礼の時などのように、そのくめぐり〉の空間が現出することを示した。またこのくめぐり〉の空間は日本の集住の場所のさまざまなレベルに現れていること、そして集住の場所以外にも、文化のさまざまな面、例えば絵巻などの絵画にも現れていることを示した。

最後に結章においては、日本の伝統的な集住の場所の空間構造の個性についてまとめている。以上の章において述べてきた、日本の集住の空間構造の二つの基本的性格、すなわち、山々に囲まれ、樹々に囲まれた閉合性をもった〈親密な場所〉としての集住の場所の面と、道の空間にみるくめぐり〉の空間の他にも、さまざまな性質、個性を集住の場所がもつことを示す。

第1節では、集住の場所の中心がそのような性格をもっているか。上記の集住の場所のなかの中心としての〈道〉以外に、日本の集住の場所の中心は社寺や城が考えられるが、それらの空間的な特性はどのようなものかについて述べる。もともと日常の生活空間とは違う次元の他界、あるいは異界と通ずる〈虚〉なる空間であり、また西欧の例とは違い、〈親密な場所〉の周辺に位置することを示す。それはもともとは樹木によって囲まれ、その中に籠っていたものであったことを示す。

第2節においては、第2章において調査し、復原した集住の場所の成立過程を検討しながら、それらの集住の場所の要素間の関係がどのような連結の仕方をしているかを探り、線的な、付加的な連結であることを示す。そしてその連結の仕方が他のレベルにおいても、同様に貫かれていることを示す。これは西洋、中国、イスラムなどの集住の場所の構造と大きく異なり、日本独特の個性をもつものであり、それがどのようなものかを示したい。

さらに以下の節では、他のさまざまな特性、例えば、線的な構造であること、部分が優位にあること、幾何学的な認識が弱く構造の考えが少ないこと、水平性が垂直性に優位していること、全体構造が弱く、境界があいまいなこと、また、日本における集住空間においては時間の扱いが仮説的、循環的であることなどの性質を明らかにし、日本の空間認識の仕方が生命的な特徴をもっていることを結論づけている。

以上に考察したように、この論文においては、日本の伝統的な場所の空間認識は、西欧の空間認識、建築観と、そのよって立つ基盤が大きく異なっているということを示す。すなわち、西欧では壁によって自己の〈親密な場所〉が確保されるのに対して、日本では自

然の山々、樹々に囲まれたなかに自己の〈親密な場所〉を確定し、そこに住むことに安心をみだし、豊かさ、美しさをみだしている。その空間の中心が〈虚〉な空間、あるいは日常生活とは次元の異なる空間であること。また〈道〉の空間としてはくめぐり〉の空間として自然と一体となり、周囲の環境と一体となる空間認識がある。そして、それらの構成要素の連結の仕方は単純素朴な線的な、付加的性格を持っていることなどを明らかにし、それらを結びつける特徴を明らかにする。このような空間認識の仕方が日本の集住の空間のすべてのレベルに表われていることを明らかにしている。

そして最後にこれからの課題を明らかにする。

● 序 章 引 用 文 献 及 び 註

- 1 ユングの archetypes = 元型、あるいは集団的無意識については
C.G. ユング 元型論 紀伊国屋書店
- 2 O.F. ボルノー 人間と空間 せりか書房
- 3 C. ノルベルク=シュルツ 実存・空間・建築 SD選書 78 鹿島出版会 p. 参照
- 4 C. ノルベルク=シュルツ 前掲書 p. 参照
- 5 多木浩二 生きられた家 経験と象徴 青土社
- 6 河合隼雄、中村雄二郎 トポスの知—箱庭療法の世界 TBSブリタニカ p.200参照
- 7 吉川幸次郎 吉川幸次郎講演集 朝日選書 p.17
- 8 C.A.Doxiadis Anthropopolis - City for Human Development
W.W.Norton & Company Inc.
- 9 C.A.Doxiadis Ecumenopolis - the Inevitable City of the Future
Athens Center of Ekistics
- 10 C.A. ドキシアディス、西川幸治 訳編
新都市への史的アプローチ—古代ギリシャ都市と現代都市
国際建築 vol.32, No.8 '65.8
- 11 Kevin Lynch The image of the city The MIT Press
- 12 瀬尾文彰 意味の環境論 人間活性化の舞台としての都市へ 彰国社
- 13 Kevin Lynch A theory of good city form The MIT Press
- 14 槇 文彦 奥の思想 見えがくれする都市 SD選書 162 鹿島出版会 内 pp.202~209
- 15 樋口忠彦 景観の構造 技報堂
- 16 赤松憲雄 物語 空間 権力 市川浩 他編 場所 現代哲学の冒険 7 岩波書店 内
- 17 C. ノルベルク=シュルツ 前掲書 pp.83~86 参照
- 18 例えば 小山修三 縄文時代—コンピュータ考古学による復元 中公新書 733 p. 52
- 19 宮本常一 村のなり立ち 未来社 P.66
他にも例えば 網野善彦 日本論の視座—列島の社会と国家 小学館ライブラリー 53
のなかでの「稲作一元論の克服」pp.51~67。 そのなかで「平安末期から室町期に
いたる平民百姓の財産目録を検討しても、西国においてすら、麦、粟、大豆、蕎麦、
芋茎等が米よりもむしろ多量に保持されている」ことを指摘して、焼畑を含む畑作が、
日本の常民の生活を支えていたとして、稲作一元論は成り立たないのはもはや明らか
であるとしている。
- 20 木村 礎 村の語る日本の歴史 古代中世編 そしえて文庫 8 pp.47, 48
- 21 Kevin Lynch The image of the city The MIT Press
- 22 山崎正一他編 現代哲学辞典 講談社現代新書 225 によるとゲシュタルトとは形態

と訳し、内的分節を持った有機的全体構造をいい、その部分は全体に従属し、且つ、互に他に依存し合っている。ヴェルトハイマーがゲシュタルトが成立する要因をまとめて、プレグナンツの法則と呼び、その主なものは、近接した図形はまとまりやすい（近接関係）、似たものはまとまりやすい（類同関係）、一定の方向に向かう図形はまとまりやすい（連続関係）、閉じた図形はまとまりやすい（閉合関係）、配列の似た図形はまとまりやすい（配列関係）などである。

- 23 C. ノルベルク=シュルツ 前掲書 p.43 参照
- 24 C. ノルベルク=シュルツの前掲書にはゲシュタルトの配列性についての言及はない。

第 1 章 伝統的な集住の空間構造のモデル

1-1 古代大和における集住の空間構造

1-1-1 青垣山に囲まれ、守られた大和と宮都

古代の日本の宮都は山に囲まれ、守られていた。その例は古代の史書のなかの記事や歌、歌集の歌などに読まれていて、それらの文章や歌にそのようすを読み取ることができる。まずもっとも有名な例として日本書紀の巻第七、景行天皇の十七年の春三月の条にある倭建命の国偲びの歌をみよう。

倭は 国のまほらま 疊づく 青垣 山籠れる 倭し麗し

この歌はもともとは古代宮廷の国見の寿歌であり、国をはめる歌であったという。国見とは春山での予祝の行事で、本来の意味は花や青葉の生命力（マナ）を身体や田畑に感染させて、繁栄をもたらそうとする呪術的行為であった。生命力の旺盛な青葉や花をみることによってその活力を田畑や人々に感染させようとする＜タマフリ＞の行為であった。東国では人々が筑波山に登って国見をし、そこで国ぼめの歌を歌う習慣が天平の頃まで残っていたということである。（註 1）このような寿歌の発生は非常に古いといわれているが、この歌は国見が宮廷の儀礼として国見が行われるようになった時期のものであろう。

この歌の意味は青い山々が垣のように、幾重にも折り重なってまわりを囲んでいる大和を讃えたものであることはいうまでもない。青垣山によって囲まれ、籠っていて、樹木、あるいは山の呪力によって守られている倭こそうるわしい、そしてその呪力によって大和の繁栄を願って歌っているというのが歌の意義であろう。集住の場所が山によって、樹木によって囲われていることが、山々や樹々の青葉の生命力、活力によって繁栄をもたらされるから、よい集住の場所、うるわしい場所であるという考えが表われている。集住の場所が山々や樹々によって呪術的に安全に守られていることをも示している。

歌の前半の＜国のまほらま＞について、吉野裕子は＜まほらま＞の＜ほら＞を「和名抄」で＜洞＞を＜ほら＞とよませていることから、＜国のまほらま＞の＜ほら＞は恐らく洞の意味で、＜ま＞は＜真正の＞とか＜見事な＞の意味、＜ま＝ぼ＞はところを表わすので、凹んだところにすっぽりとつつまれている、安心感のある母の胎、国の中心をなす美しい胎を意味するとした。従って、吉野裕子によるとこの歌の意味は「なだらかな垣をなす青

い山脈にかこまれて、ひっそりともっている大和、大和は国の中心、国の中心の美しい洞だ」ということになる。(註 2) この説におおよそ賛成するが、私見によれば山々や樹々に囲まれていること＝くこもる>状態になっていることが、母胎を意識するというよりも、より大切な点であると考ええる。

またヤマトの語の意味はく山処>で山のあるところ、山々に囲まれたところという意という説があるし、(角川地名大辞典) また折口信夫によればく山門>で、「山へ入り立つ口」であるという。これはもともとヤマトが三輪山の麓の山辺郡の大倭村(今の天理市新泉町、大和神社のあたり)を本地としていて、そこは墨坂に近い大和への西からの入口であるから、ヤマトの国境を指していたらしい。そこは墨坂や大坂がそうであるように、山によって作られた門であろう。両側に山が迫るところに外界へつながる通路がある状況であろう。折口は、それが次第に、その山門に塞がれた内部の地の総称に変わったのではないかと、「山門のなかにある光明境をやまとと称するのである」としている。(註 3) また大槻文彦は「大言海」でヤマトをく山間処>としている。いずれの解釈からも、ヤマトは、周囲を山に囲まれたところという意識が、その語に込められている。

このように大和は山に囲まれた地であり、それを評価する記事は日本書紀の神武天皇の条にもみられる。東の方に美しい土地があると鹽土老翁に聞き、東征に向ったきっかけとなった話が記してあるが、そこには「東に美き地有り、青山四周れり」とあり、後の大和の土地について、青々とした山々に四方が囲まれていて、美しいよい土地であると記されている。また日本書紀の神武天皇の条の最後には、大和を平定した後に天皇が掖上の丘に登って国見をしたときに、「蜻蛉の譬喏の如くにあるかな」即ち、とんぼのつならなるように山々が続いて囲んでいることを讃え、また大己貴大神が、「玉牆の内つ国」と名づけたことも記されている。

以上にみたように、大和が美しい垣のような山々に取り囲まれている国と何回も讃えられているのである。そしてそのことによって大和が美しいと大きく評価されている。伊弉諾尊が同じ箇所、「日本は浦安の国」というように、大和は山々に囲まれているゆえに、心安らかな国なのである。

古代には、このような空間感覚、空間認識のしかたを示す歌が、この他にも多くみられる。古事記にある有名な「須佐之男命の奇稲田姫と婚ぐ際の歌」をみよう。

八雲立つ 出雲八重垣 妻籠みに 八重垣作る その八重垣を

これは結婚に際しての新室寿ぎの寿歌であり、妻の住む新しい家の八重垣を讃え、繁栄

を祈るための呪歌である。しかし、そこには家ばかりではなく、家を囲むさらに広い領域が歌われている。く出雲八重垣>はく妻籠み>の家を囲んだ広い領域の周囲にあるく八重垣>で、それは普通く八雲立つ>を受けてくわき出る雲の垣>と解釈されている。しかしこの歌のく雲>、出雲のく雲>は空の雲ではなく、藻であり、出雲は厳藻であるという説もある。その当否はここでは問わないが、出雲国造神賀詞のはじめに「出雲の国の青垣山の内に、下つ石根に宮柱太知り立て」とあり、また出雲国風上記には大穴持命の言葉として「八雲立つ出雲の国は、我が静まります国と、青垣山廻らし賜ひて、玉珍置き賜ひて守らむ」とある。すなわち大穴持命は「私が鎮座する出雲の国は、四方に青垣山がめぐり、その内にこもって、美しい静かな国である」と自賛し、そして「宝として大切に守ろう」と決意している。また別の条に「八十神は青垣山の裏に置かじ」と詔りたまいて、追い焼いたまふ時」とある。すなわち、その青垣山にて囲まれた領域から、かつて迫害され、今は征服した兄弟の神々である八十神を、すなわち害をなす悪しき者たちをその領域から追い払い、そこに立ち入らせないとある。これらの記述から見ても、その青垣山に囲まれた領域内が、心をゆるし、静かにやすむことの出来る、親しい場所であると理解されていることがわかる。

く八雲立つ>の歌のく出雲八重垣>も周囲の幾重にも重なる青垣山と解釈し、青垣山によってこの領域が囲まれていると解釈するほうが、ここに紹介している古代人の青垣に対する多くの例から判断して、正しいのではないだろうか。そして「玉と珍でおき賜ひて守らむ」とあるように、青垣山によって囲まれている「わが静まります国」を宝として大切に守るというのであるから、青垣山によって囲まれていて、守られているという意識がはっきりとその歌に表われている。

したがって、この歌ではまず妻籠みの家のまわりが、八重垣で囲まれている上に、さらにそのはるか外周に、すなわち「わが静まります国」の周りに、青垣山がめぐらされ、青垣の呪力によって、さらに重ねて守られているということが、この歌に歌い込まれている。ここに歌われた須佐之男命の家、即ち須賀宮は垣の樹木によって先ず守り囲まれ、その属するより広い集落は、更に山々によって籠められ、守られていたという二重の構造をもっていたと考えられる。

さらに時代が下って、七世紀後半の藤原京についても同じ空間感覚が歌われている。

万葉集の中の藤原宮の御井の歌(巻1-52)

やすみしし わご大王 高照す 日の皇子 荒たへの 藤井が原に
大御門 始め給ひて 埴安の 堤の上に あり立たし 見し給えば
大和の青香具山は 日の経の 大御門に 春山と 茂さび立てり
畝傍の この瑞山は 日の緯の 大御門に 瑞山と 山さびいます

耳成の 青菅山は 背面の大御門に 宜しなへ 神すさび立てり
名くはし 吉野の山は 影面の 大御門ゆ 雲居にぞ 遠くありける
高知るや 天の御蔭 天知るや 日の御蔭の 水こそは 常にあらめ
御井の清水

この歌はいうまでもなく、藤原宮を讃える歌である。藤原京において中国の都城制がほぼ完成した形で実現されたといわれているが、この歌の宮を讃える部分の意味は、「宮の東の御門の方に春山として青々とした香具山が茂り立っている。畝傍のこのみずみずしい山は、西の御門の方にいかにも山らしく堂々としている。耳成の青々とした菅の山は、北の御門の方に、いかにもよい姿で神々しく立っている。よい名の吉野の山は、南の御門からはるか空の彼方に遠くあることだ」（註 4）ということで、この宮が山々に四方を囲まれていることが強調され、そのことがこの宮の高い評価であるとして歌われている。またく青＜春＞＜茂＞＜端（みづ）＞という植物の生命力、再生力を示す言葉によって、歌の呪力をより強めて、その呪力を、この都がもつよう讃えて歌っているに違いない。もともと万葉集の歌は声を出してくうたう＞呪力をもったく神のことば＞として歌われた。（註 5） 神のことばとして歌うことによって、さらにその呪力を高めたのであろう。この歌の以上の内容は、中国の都城制という空間構造を用いたにもかかわらず、その点についての言及は全くなく、伝統的な日本の空間認識にもとづいて歌われていることに注目したい。

続日本紀、巻第四、和銅元年（708年）二月戊寅の条には、天皇が平城京を建てる詔を発して、

安んじて、その久安の住居を遷そうと思う。まさにいま平城の地は、「青龍、朱雀、白虎、玄武の」四神が河図に相応じ、三つの山が鎮めをなしているところである。亀甲や筵竹による占いも、ともに好い結果であった、都邑を建てるべきである。

とあって、やはり平城京の選定にあたって、山々によって囲まれ、またそれらの山々によって宮地が鎮められていることを重視していることが明らかにみられる。この記事には四神相応という中国からの陰陽五行説、風水の思想が藤原京の時よりも明確に表われているが、これはそれまでの日本の山々に囲まれた地を重視する空間認識の流れの上であって、それを中国伝来の新しい理論でもって飾っているということで、勿論、日本の伝統と矛盾するものではない。

このような空間認識のしかたが表われているのは、以上の国史の記事や歌ばかりではない。万葉集には多くの歌が宮や京を讃めて歌っているが、以上と同じ空間認識を示している。次にあげるのはそのほんの一部である。

神岳に登りて、山部宿禰赤人の作る歌一首（巻3－324）

みもろの 神名備山に 五百枝さし 繁に生たる つがの木の
いや継ぎ継ぎに 玉かづら 絶ゆることなく ありつつも やまず通わん
明日香の 旧き都は 山高み 川雄大し 春の日は 山し見がほし
秋の夜は 川し清けし 朝雲に 鶴は乱れ 夕霧に 河蝦はさわく
見るごとに 音のみし泣かゆ いにしへ思へば

山部宿禰赤人の作れる歌二首（巻6－923）

やすみしし わご大王 高知らず 吉野の宮は たたなづく 青垣隠り
川波の 清き河内ぞ 春べは 花咲きををり 秋されば 霧立ち渡る
その山の いやますますに この川の 絶ゆることなく ももしきの
大宮人は 常に通はむ

……吉野の離宮に幸ししとき、山部宿禰赤人、詔に応へて作る歌一首（巻6－1005）

やすみしし わが大王の 見し給う 吉野の宮は 山高み 雲ぞたなびく
川速み 瀬の音ぞ清き 神さびて 見れば貴く 宜しなへ 見れば清けし
この山の 尽きばのみこそ この川の 絶えばのみこそ ももしきの
大宮所 止む時もあらめ

反歌一首（1006）

神代より 吉野の宮に あり通ひ 高知らせるは 山川を良み

……内舎人大伴宿禰家持、久邇の京を讃めて作る歌一首（巻6－1037）

今造る 久邇の都は 山川の清けきみれば うべ知らすらし

寧楽の故りにし郷を悲しびて造る歌一首（巻6－1047）

……… 奈良の都は かぎろひの 春にしなれば 春日山 三笠の野辺に
桜花 木の暗こもり 貌鳥は 間なくしばなく 露霜の 秋さり来れば
生駒山 飛び火が岳に 萩の枝を しがらみ散らし さ雄鹿は
妻呼びとよむ 山見れば 山も見が欲し 里見れば 里も住みよし
もののふの 八十伴の緒の うちはえて 思へりしくは ………

久邇の新しき京を讃むる歌二首（巻6－1050）

現つ神 わが大王の 天の下 八島の中に 国はしも 多くあれども
里はしも 多にあれども 山並の 宜しき国と 川次の 立ち合う里と

山城の 鹿背山のまに 宮柱 太敷きまつり 高知らず 布当の宮は
川近み 瀬の音ぞ清き 山近み 鳥が音とよむ 秋されば 山もとどろに
さ雄鹿は 妻呼びとよめ 春されば 丘辺もしじに 巖には 花咲きををり
あなおもしろ 布当の原 いと貴 大宮所 うべしこそ わが大王は
君ながら 聞し給ひて さす竹の 大宮こと 定めけらしも

反歌（1052）

山高く 川の瀬清し 百世まで 神しみ行かむ 大宮所 （1053）

わが大王 神の命の 高知らず 布当の宮は 百樹成す 山は木高し
落ち激つ 瀬の音も清し 鶯の 来鳴く春べは 巖には 山下光り
錦なす 花咲きををり さ雄鹿の 妻呼ぶ秋は 天霧らふ 時雨を疾み
さ丹つらふ 黄葉散りつつ 八千年に 生れつがしつ
天の下 知らしめさむと 百代にも 変るましじき 大宮所

反歌（1054, 1055）

泉川 行く瀬の水の 絶えばこそ 大宮所 移ろひ行かめ
布当山 山並見れば 百代にも 変るましじき 大宮所

これらの歌は都や宮を讃め、天皇を讃める寿歌ないし祝歌である。ここには「明日香の
旧き都は 山高み 川雄大し」「吉野の宮は ただなづく 青垣隠り」「吉野の宮は 山
高み 雲ぞたなびく」「山川を良み」「久邇の都は 山川の清けきみれば」「奈良の都は
…春日山 三笠の野辺に 桜花 木の暗こもり …生駒山 飛び火が岳に …山見れば
山も見が欲し……」「山並の 宜しき国」「山高く 川の瀬清し」「布当の宮は 百樹成
す 山は木高し」「山並見れば」など、山々に囲まれている、山が近い、山が高い、川が
清く近くを流れているという景観を繰り返し讃めて歌に歌い込まれている。山讃めを歌っ
ている。歌に読むことによって、都の繁栄、天皇の繁栄を願い、繰り返し歌うことによっ
て山や川の呪力を強め、都や宮を守るよう願っている。言葉の呪力は繰り返すほど効果が
大きいと考えられていた。（註 6）

これらの歌にも以上各節に多くの例を引いて述べてきたような、集住の場所が山々に囲
まれているという古代日本での空間の認識のしかたが明瞭に表われている。以上、古代の
大和をはじめとする都の領域が山々や樹々によって囲まれ、守られている景観が読み取れ
よう。そしてその景観が、逆にそこに住む人々の空間認識のしかたを形成してきた。

後の平安京の景観も、藤原京、平城京と同じように風水思想という中国からの輸入の思
想によって飾られているが、やはり風水思想にのって土地が選定された。

ここでもそれより以前の都城制の都のように、やはり四周をめぐる羅城は存在せず、南
面だけ羅城門をはさんで東西に土塀があったようであるが、これらは羅城門とともに天皇
の行幸や、外国の賓客を迎えるための儀礼的な施設であった。（註 7） 儀礼や制度はこ
のように中国の都城制を導入しているが、空間認識のしかたは、今日の京都盆地の景観に
みられるように、北山、東山、西山に囲まれ、日本古来のもののままである。このような
日本の都城の特徴も以上に述べた日本人の空間認識のしかたと結びついているのであろう。

1-1-2 大和を貫通する横大路と領域の神、道の神

古代の大和盆地には、飛鳥に宮都が営まれる以前の集住地であったと思われる三輪山の
麓の周辺を通して、東西に貫く横大路があった。この横大路は、東は東国と伊勢につなが
り、西は河内、大阪湾から西国、九州、さらには朝鮮半島から大陸につながり、古代でも
っとも重要な幹線であった。このころの日本人にとっては東西の方向が重視された。それ
はなによりも太陽の運行の方向で、東は太陽の再生してくる方向であり、西は死に行く方
向で、死者の国であった。このような重要な方向に道をつけて、領域外へとつながる通路
を確保していた。

古代の人々にとっては自己の親しい領域の外は未知の恐ろしい世界であり、また他界で
もあった。悪しきものが外界へ通ずる通路を通して自分の領域に入り込む恐れがあった。

日本書紀の巻第五、崇神天皇九年春戊寅の条には

天皇の夢に神人有して、誨へて曰はく、 「赤盾八枚・赤矛八竿を以て、
墨坂神を祠れ。亦黒盾八枚・黒矛八竿を以て、大坂神を祠れ」とのたまふ。

とある。これは国内に疫病がはやり、多くの民が死に、農民が逃亡し、国に背くものなど
が出たりして国が乱れたとき、天皇の夢に神が現われ、そのお告げにしたがって大三輪の
大神を拝き祭ると同時に、大和の境を呪術で以て鎮めた。それによって国が治ったときの
記事である。ここには大和の領域をあらゆる悪しきものの道からの侵入に対して神を祀っ
て守るという意識が強く出ている。

また同巻第十四、雄略天皇の七年の秋七月の甲戌に天皇が詔して曰く、「朕、三諸岳の
神の形を見むと欲ふ。…」とある文中の注釈に「或いは云はく、此の山の神をば大物主神
と爲ふといふ。或いは云はく、菟田の墨坂神なりといふ。」とあって、墨坂神は、三輪の
三諸山の神と同一ないし混同される性格をもっていたと解釈される。そして日本書紀崇神

天皇の七年の春の条にあるように「我は是倭国の域の内に所居る神、名を大物主神と爲ふ」とあるように、三輪山の神、大物主は大和の領域全体の神であり、その領域を守っていた。同時にその神がこの墨坂と大坂、即ち大和の領域と外界との境に、その領域を貫通する重要な道の東西の出入口に祀られていたのである。

このように古代では集住の領域は、人間界のはずれの山中の、神の領域の三輪山に坐す神、その集住の領域の神によって守護されていた。と同時にそこを貫通する一本の道が外部の未知の領域、異界へと結びついている。その道を通じて自己の領域の外とつながっていた。そしてこのように、古来、外界とつながる道の出入口である集住の場所の領域の境界には、その領域の神が外部からのあらゆる悪しきものに対して領域を呪術的に守っており、その場所が聖なる場所と考えられていたのである。

1-1-3 大王の宮

第一節では大和や他の都について述べたが、それらよりもさらに古く 4～6 世紀にあって、スケールにおいてもより小さい、大王の住まいといえるレベルでの三輪山周辺の宮についてみてみよう。

まずそのころの宮は三輪山周辺の磐余、泊瀬、磯城、巻向に集中している。これは大和の神の居ます三輪山の麓にあって、その神に守られている特別な地域と当時の人々が考えたからであろう。この地域は「磯城の瑞籬」と呼ばれ、三輪山から流れ出るみそぎ川である泊瀬川と巻向川に囲まれた三角地帯にあり、古来神籬的な神聖な場所と考えられていた。昔からこの地域内には墓地は作られていないという聖所のうちの聖所であった。（註 8）瑞籬というのは元は常緑の青葉をつけた垣であるから、「磯城の瑞籬」と呼ばれているのは、その地域が三輪山とそれにつらなる山々に囲まれ、またおそらくこんもりと樹々が生い茂り現在の伊勢神宮の内部の森のような景観を成していたのではないだろうか。そこがさらに結界である聖なる川に囲まれているようすを指しているのであろう。これはその領域が特別な聖域であることを意味していると考えられる。

またこの論文の第 3 章において沖縄の祖先神を祀る聖所グスクについて後に述べるが、仲松弥秀によると沖縄のグスクの＜ク＞は接頭語、＜スク＞は＜シケ＞あるいは＜シキ＞で、シケ、シキはともに聖所の意味をもつとしている。沖縄の聖所を＜シキ＞というのは、大和の三輪王朝の始まりの地である磯城、河内王朝の中心地であった志幾と音が一致する。これは梅原猛（註 9）の指摘で、古代日本と沖縄の類似性の指摘でもあるから、グスクでの空間構造が、古代日本の宮の地の中心である「磯城の瑞籬」にもあったのであろう。グ

スクの空間構造がやはり山中で、こんもりと樹々が生い茂った場所であったから、「磯城の瑞籬」の空間も当然同じような空間を持っていたと考えられる。

次に、その特別な聖域の中にある大王の住まいという聖所である宮をみてみよう。これらの宮には垣の名がつくことが多い。日本書紀、古事記にあるそれらの宮の名を列記してみると以下ようになる。

崇神	磯城瑞籬宮
垂仁	巻向珠城宮（記には師木玉垣宮）
反正	丹比柴籬宮（但し河内にあった）
武烈	泊瀬列城宮（ナミキと読み地名という。しかし上記の珠城を玉垣というように列垣の意味の可能性は大きい。）

欽明	泊瀬柴籬宮
継体	筒城宮（筒は竹という説によると竹の垣となる）
崇峻	倉梯宮（記には倉椅柴垣宮）

この他にも籬や垣の名はついていないが樹の名前がついている宮も多くある

神功皇后	磐余稚桜宮（履中天皇の宮も同名）
清寧	磐余薔栗宮
継体	樟葉宮
用明	磐余池邊雙槻宮

これらの名前が示すようにこれらの宮は、大和が青垣山で守られているように、また、現在の伊勢にみられるように、玉垣、瑞垣、柴垣などで厳重に守られていたのであろう。勿論これらの宮は大王の住まう場所、統治する場所であり、特別の場所であった。天皇霊を守るために特に厳重に、念入りに垣を作ったに違いない。

上記の宮の名にある瑞垣、柴垣は常緑樹の青葉をつけたままの小枝を束ねて立てならべ、籬として庭にめぐらしたものらしい。のちになると瑞垣は、伊勢神宮や出雲大社の瑞垣に見られるように、木の板や柱をもって作られるようになったが、本来はみずみずしい垣という意味で生垣であったと考えるのが至当であろう。その垣の樹の霊力によって、またそこに依りくる神によって宮の清浄を保ち、外部からの悪しきものに対して宮を守りたいと念じたものであろう。また玉垣とは、玉は霊（タマ）の意味であり、御霊を守る垣の意味と解してよい。現在、玉垣とは石柱を並べて作った石玉垣をいうが、もともとは瑞垣、柴垣などと同じようなものであったのではないであろうか。（註 10）

また磐余池邊雙槻宮の二本の槻の木（註 11）についても、神籬として神の依りくる霊力によって宮を守るものと考えられたのであろう。神功皇后、履中天皇の磐余稚桜宮、清

寧天皇の磐余麋栗宮、継体天皇の樟葉宮もこれらの樹々が神木として生えていた可能性が高いといえるであろう。

そのようすはもっと具体的に古事記の雄略天皇の条にある景行天皇の宮についての歌によってある程度推測することができるであろう。その歌には

纏向の 日代の宮は 朝日の 日照る宮 夕日の 日がける宮
竹の根の 根垂る宮 木の根の 根蔓ふ宮 八百土よし い築きの宮
真木さく 檜の御門 新嘗屋に 生ひ立てる 百足る 槻が枝は
上つ枝は 天を覆へり 中つ枝は 東を覆へり 下つ枝は 鄙を覆へり
……………

とあって、この場合の宮の名は木に関係はないが、そこには竹や木が生い茂り、その根が深く植わっているようすと、天を覆う槻の木が新嘗屋のそばに植わっているようすを讃えて歌っている呪歌であろう。その竹や木は、あるいは垣かもしれない。そして槻の木は、新嘗屋のそばに生えていることから見ても、明らかに神の依り代であろう。

また、これらの宮の出入口である門をみると、祈年の祭の祝詞に

「御門の御座の辭竟へまつる、皇神等の前に、白さく、くし磐間門の命・豊磐間門の命と御名は白して、辭竟へまつらば、四方の御門に、ゆつ磐むらの如く塞りまして、朝には御門を開きまつり、夕べには御門を閉てまつりて、疎ぶる物の下より往かば下を守り、上より往かば上を守り、夜の守り日の守りに守りまつるが故に、皇御係の命のうづの幣帛を稱辭竟へまつらく」と宣る。

とあって、四方の門は、疎ぶる物がどこから来ようと、神によって日夜守られていると考えられていたことがわかる。これは大和が墨坂、大坂において守られていたのと同じ空間認識の仕方であり、宮のレベルにおいて見られることがわかる。

さきに大和が青垣山に囲まれていたようすを述べたが、その青垣山が第一の垣であり、その内部に「磯城の瑞籬」として瑞籬に囲まれた特別な聖域が第二の垣であり、さらにその中に第三の垣としての籬で何重にも囲まれた宮があることになる。あるいは、しばしば三輪山のような聖なる山の麓にあった。したがって、天皇（大王）の宮はここでは大きく三重に囲まれ、最後の宮の垣はとくに厳重にそれ自体が何重にもなっていたと考えられる。これは天皇霊という国家にとって特別な意味のあるものを守るために特に厳重に、何重にも念入りに垣を作ったということに違いない。さらに宮殿は槻の木などの神木によって守られていた。「磯城の瑞籬」のレベルにおいては明らかではないが、大和の国と宮のそれぞれのレベルでは、それぞれの出入口が神によって呪術的に守られていたことも共通していた。

なお「宮とは御屋であり、一般の屋に対し君主の居室を指すのに対し、これとは別に神の坐します場所すなわち神社もまた宮といわれる」。大王は神と考えられているので、こどちらも宮と呼ばれたという。（註 12）これらの宮は神社と同じ特別な領域と考えられていたのであろう。伊勢神宮が皇室の祖先神の鎮まります宮であるから、大王の宮は伊勢神宮といわば同格のもの、同じようなものと考えられる。大王の宮が一代毎に移ったことが、伊勢神宮の式年遷宮に残っているのではないであろうか。

なお大王の宮が一代毎に還ったのは、大王の宮が聖なる祭場であるので、司祭者である大王が崩ずれば、新たな司祭者は天皇霊を受け継ぐ必要、すなわち新たに生れ、再生する必要があったから、新しい宮を必要としたのではないかという。（註 13）天皇霊は、新たな青葉や樹木の霊力により、よみがえり、絶えざる活性化を計るという考えがあったと推定される。

推古天皇の代になって「磯城の瑞籬」を離れ、593 年に飛鳥豊浦宮に遷した。以来 694 年に藤原宮に遷都するまで、この地に小墾田宮、岡本宮、板蓋宮、川原宮、浄御原宮などの宮や、皇子達の宮が造られた。この地も、北に香久山、南に神奈備山があり、東の飛鳥丘、西の巡回丘など四方が山々や樹々に囲まれた地域であり、特別な地域としてふさわしい場所であった。ここにおいても大和の青垣山に囲まれた領域のなかに、香久山、神奈備山、飛鳥丘、巡回丘などの四方が山々や樹々に囲まれた地域がさらに重なってあることになる。

吉野裕子によると、浄御原宮の〈はら〉も〈ほら〉の仲間で、ほり窪んだところ、山で囲まれた盆地状の地形、すっぱり囲まれたところを意味し、母胎につながるという。先に述べた大和の「国のまほろば」の〈ほろ〉とおなじということであるが、以上に述べたような山々に囲まれた地形は母胎とはいえないまでも〈ほら〉に似つかわしい。

弥生時代の頃には、一世紀前後の吉野ヶ里遺跡に代表されるように、考古学的な発掘により水濠あるいは空濠が知られているし、また同時代の記述といわれている魏史倭人伝のなかには、城垣を繞らせたとある。濠と同時に生垣や柵などもあったに違いない。ここにあるような宮の名に垣の名がでてきたのは 4～6 世紀の宮ではあるが、当然それ以前から集住の場所は垣に囲まれていたであろう。青葉の霊力についての信仰は、森の文化である縄文からあったと考えられるから、垣の歴史と集住の場所が山々や樹々に囲まれているという空間認識のしかたは、その頃まで遡ることができる考えるのが自然であろう。

1-1-4 大和の集住空間のモデル

吉野裕子は古代人の世界像として、図 1-1 のような模式図を描いている。集住の場所を

最も安全な、安心の出来る最高の場所として母胎を擬いたものと考えている。このような発想は人間の本能的ともいえる自然な発想であろう。またそれは太陽と神とも共通する人間の特質としてくこもる>ものであり、世界像がくこもる>ことによって成立していると古代の人々が考えたからだとしている。

くやまと>を青垣山につつまれた母胎、洞とし、そこにくこもる>ことは、彼等の考えた世界像と一致する理想的な集住の場所と考えられ、くやまと>が高く評価されたのは、人間の集住の構造があるべき姿であると考えたからという。(註 13)

筆者もおおよそこの考え方に賛成であるが、先に述べたように私見では母胎や洞に囲まれるというよりも、樹々に囲まれ、山々に囲まれ、祖先に守られて、くこもる>状態になると考えたい。樹々や山々や、祖先に囲まれ、そのなかにくこもる>ことによって人間は守られていると古代人は考えたと思う。

吉野によると西の二上山から先は他界で、葬所であり、東は神界で三輪山はそれであるとしている。後で述べるように古代日本では、神は祖先神であり、山は祖先の葬所すなわち、神の坐ますところであった。集住の場所が祖先神に守られ、神の坐ます青々とした山々や樹々に囲まれている凹状のところが、美しく、安全で、理想的な場所であると古代人は認識していたし、大部分の集住の場所はそのようなところであったし、集住の場所はそのようなものであるという空間認識があったと考える。さらにこのような世界認識、空間認識のしかたが古代社会から中世、さらに現代にいたるまで、日本人の空間認識に影響を与え、形作ってきたというのが筆者の論点である。

序章の第3節、方法において述べたように、この論文では以下のような観点から空間の構造を考え、分析考察を行う。

- 1) 集住の場所はどうに囲われているかという、空間の囲われ方=く閉合性>をまず考えなければならない。これは別の言い方をすれば、領域= domain の性格ということもできよう。この点については以上に説明してきた通り、青垣山の山々に囲まれていることを示してきた。そしてこの点で吉野の説に一致する。しかし集住の場所のモデルとしてはく閉合性>のみではなく、
- 2) 集住の場所がどのような通路=道=path によって外界に通じているか。また、
- 3) 集住の場所の中心= center の構造がどうなっているか。そしてさらには、
- 4) それらを構成する要素のつながり方= structure が明らかにならねばならない。

古代の人々の大和の領域全体の空間認識については、最後の 4) は詳しくはわからない

ので殆んど明らかにすることはできなかったが、上記の 1)、2)、3) についての筆者の分析は以上の節に述べてきた。それを整理すると、

1) 大和の領域が青垣山といわれる山々や樹々に垣のように囲まれていることが強調され、それが評価され、褒め讃えられている。山々に囲まれているということは樹々の青葉の生命力によって活性化され、繁栄が約束されているし、その山々は後に第3章の第2節に詳述するように、古来山は祖先のいる聖地、自分たちを守ってくれる祖先神の坐ますところと考えられていた。山々に囲まれた集住の地は、安住の地であり、それが日本人の集住の場所の空間認識の閉合性についての原型を成していると考えられる。

周囲の山々が神の領域であり、聖地であることは、奈良盆地の中央を形づくる国中平野には、格の高い神社はないが、四周の山々のには、とくにその麓には、数多くの神々が住み、古墳が築かれてきたことから明らかであろう。

青垣山の山々に囲まれた領域は、集住の地に隣接する三輪山の中腹に坐す大物主神によって守られ、そのすぐ麓には古代から宮都が営まれ、その周囲には人々の集落があった。大和の領域内には他にも多くの集落があり、それぞれの神が集落の近くの山の中腹に鎮座し、集落を守っていた。

2) その大和の領域を横大路と呼ばれる道が東西に貫通し、未知の外界へとつながり、その道の領域外への出入口には、その領域の神が祀られ、外部からの悪しきものの侵入に対して呪術的に守っていた。ほかにも当然道は通っていたが、もっとも重要なものは横大路であった。それらの他の道も当然神によって守られていたであろう。

3) 大和の中心としての宮は、その領域のなかでとくに神聖な地域と考えられ、樹々に囲まれた「磯城の瑞籬」と呼ばれている特別な地域にあり、そのなかにまた瑞垣、玉垣によって何重にも囲まれたなかに大王の宮があった。すなわち大王の宮は大きく、青垣山、「磯城の瑞籬」、宮の周囲の垣という三重の垣によって囲まれた特別の場所であった。

なお、「八雲立つ 出雲」の須賀の宮は、青垣山と八重垣と大きく二重に垣に囲まれていることになる。

4) 大王の宮においても、その出入口は、外からの疎ぶる物の侵入に対して、日夜、神が呪術的に守っていた。「磯城の瑞籬」の領域は、同様に守られていたかどうかについては不明であるが、以上から判断して、また後述のように、より広い領域においても、その境は神によって呪術的に守られているので、当然、各領域において同様であり、その領域においても、やはり同様に守られていたのではないかと推定される。

以上、事実もっと複雑であるがモデルとして単純化し概念図を描くと次のようになる。

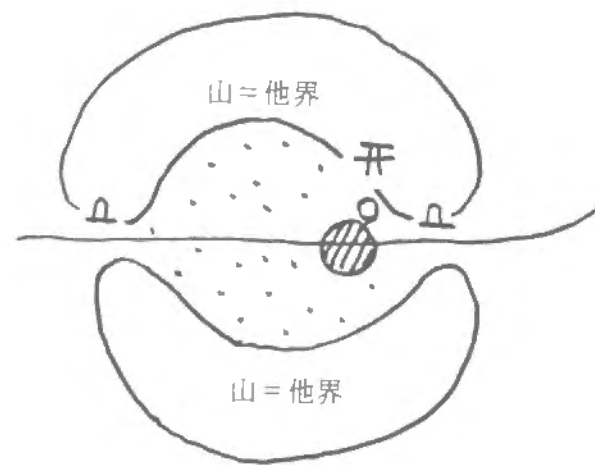


図 1-2 古代大和の集住空間のモデル

1-1-5 大和の領域の拡大 地域と国の領域

もともとヤマトは折口信夫のいうように「大和国の山辺郡の大倭村（現在の天理市新泉町、大和神社のあたり）がやまとの本地であったらしい」（註 14）。それが大和朝廷の勢力の拡大につれて、大和の範囲が拡大し、ついには日本国全体をいうようになるのである。

先に述べたように崇神天皇の代に墨坂と大坂の三輪の大神に盾と矛とを祀って領域の境界を守り、大和の領域の意識が明確に現われていること、そしてその領域は山によって囲われ、守られていることを述べた。ここではさらにその領域が、大和朝廷の拡大と安定につれて次第に拡大していった様子を示したい。それは人々の意識のなかで、そのなかに居れば安全で親しいと考えられる領域が、ある意味レベルで拡大していくということであろう。人々の住む集落の直接の親しい領域の境界は勿論そのままあって、その境界とは違った意味レベルで、すなわち地方とか、国というレベルが新たに加わって、それらの領域が拡大するということである。

大和の東西の出入口である墨坂と大坂をさらに東と西に進めば、伊勢神宮と住吉大社に到る。これは大和朝廷の領域がさらに広がり、東西軸上の、今度は海に面した地に、領域を守る神を置いたということではないだろうか。墨坂から伊勢にいたる道は古くから紀記の記事にでてくる。倭姫命が天照大神の御杖代となり大神の鎮座の地を求めて各地をめぐ

り、最後に伊勢の地に到るが、日本書紀よれば、まず菟田の筱幡に到ったとあり、「皇大神宮儀式帳」によれば、三輪の御諸原から大神を奉り、宇太の阿貴宮、佐々波多宮、伊賀の穴穂宮、阿閉柘植宮、近江の坂田宮、美濃の佐久良宮その他を経て、伊勢五十鈴川の川上に鎮まりますことになったとある。これは大和の領域が東に拡大していった過程を示し、その先端の境界に天照大神を祀ったと推定される。そして海への境界に到って落着いたということであろう。

住吉神については、紀記では「墨江の三前の大神」あるいは「住吉大神」とあり、いずれも「大神」と表記されている重要な神である。大阪湾や河内湖沿岸の海神集団津守氏の奉ずる神であったという。津守氏は大和政権と結んで西日本への勢力拡大に、さらには朝鮮半島との外交に活躍したが、住吉大社はその拠点であり、従って海への出入口としての境という、東の伊勢に匹敵する西の重要拠点であった。（註 15）倭建命が東征に際して伊勢に立ち寄ったのは、この領域から出ていく呪術であったと解釈できるし、また、いわゆる新羅征討説話に住吉の神が奉ぜられていたというのも、西においての同じような呪術であったと解釈できるだろう。ここには伊勢と住吉大社の間の領域が一つの統一されたイメージをもち、その領域が親しい安全な領域として、外部の未知の領域から内部を守るという意識が大きく働いていることが推定される。

天武朝の頃から、大和を中心として、軍事的防衛地域として畿内が定められ、その四至が大化2年（646）の改新の詔に

東は名聖の横河より以来。 南は紀伊の兄山より以来

西は赤石の櫛淵より以来。（明石の門） 北は近江の狭狭波の合坂山より以来。

と定められた。

古代にあっては律令国家の成立した後においても、貴族・官人にとっては畿内を出るのは「外国」「夷」の世界への出発であったというほど、畿内とその外部との領域としての意識には画然とした相違があったという。（註 16）

そして注目すべきは、これらの境はすべて山によって扼される場所であることである。詔にある東の三重県名張の横河は山中の名張川の谷で、南の紀伊の背山は、紀ノ川でともに両側に山が迫った位置であり、西の明石は垂水、須磨の山と淡路の山とに扼される海峡・明石大門である。北の天津の逢坂山は山中の道である。空間的には山によって大きなエッジ（edge）が形成され、いかにも山に守られている景観を作り、そこを大和からその領域の外側に通じる重要な通路（path）が貫通する場所であった。

桜井満によると、これらの場所には、境の神が祭られたに相違ないという（註 17）。これらの場所を通過する旅人は境の神に手向をして旅の安全を祈った。万葉集の中にはこの境を通過する際に多くの歌が読まれている。道の神が坐ます場所にむけて歌を歌い、歌

の呪性によって旅の安全を祈っている。手向という呪術的な祭りの要素がこれらの歌の中に反映しているのであろう。その四至のそれぞれにおいて多くの歌が歌われているが、万葉集に登場するそれぞれの場所についてはじめての歌は

(伊勢の国に幸しし時、京に留れる) 当麻真人麻呂の妻の作る歌

わが夫子はいづく行くらむ 奥つもの名張の山を今日か越ゆらむ (巻1-43)

勢能山を越ゆる時、阿閉皇女の作りませる歌

これやこの 大和にしてはわが恋ふる 紀路にありとふ名に負う背の山 (巻1-35)

柿本朝臣人麻呂の歸旅の歌

燈火の明石大門に入る日にか 漕ぎ別れなむ 家のあたりみず (巻3-254)

夏四月、大伴坂上郎女、賀茂神社を拝み奉りし時に、便ち相坂山を越え、近江の海を望み見て、晩頭に還り来たりて作る歌一首

木綿覺手向の山を今日越えて いづれの野辺に慮せむ われ (巻6-1017)

(註 18)

この他にも名張の山、背の山、明石、逢坂山について万葉集のなかになんども歌われている。これらの手向の歌には、送り出した者にも、旅人自身にも、明らかに領域の内側から、未知の外側の別の領域に踏み出したという特別の感慨と不安があるが、歌に歌い込むことによって不安が鎮められ、旅の無事が保証されるという信仰があったのであろう。境での歌がかなりあるということは、境の内側は安心の出来るよく知られた地域であり、そこから出て行くことは不安でおぼつかないという、かなりはっきりした境の意識、領域の意識があったことが理解されよう。そしてその意識は自分たちの親しい場所は、山々に囲まれ安心の出来る地域であり、そこを通り抜ける道は不安な未知の世界に導くという空間意識が明瞭に読み取れるであろう。

さらに拡大の次の段階としては、吉野裕子の説のように古代日本の国土のなかに想定された世界像として、国土の東西の最長線上に、東は鹿島神宮、西は出雲大社があり、地理的な中央は熱田神宮で、政治的な中央が大和で、そこは東と西の中間にあって疑似母胎であるという。筆者は吉野裕子の説のような図式性の強い世界像は、日本人はとらず、もっと単純に自分の感覚の及ぶ範囲において具体的な世界像を組み立てると考えるほうが、その精神構造にあっていると考える。集住の場所が、特にこのような広い領域について、くほら>や疑似母胎に擬かれているという説には、他の場所でも述べている通り、同意することはできない。しかし、出雲や鹿島に現世の境を想定していたことはその通りであろう。

ここでは、まず、大和政権の勢力範囲が拡大し、その集住の領域が次々と拡大する場合に、その拡大とともに、その東西の両境界に、大和における墨坂と大坂のように、外部に対してその領域を守っている神を祀っていることである。そこには明らかに、畿内にみるように、その内部が一つのまとまった、囲われた領域であるという意識がみられることである。ここに以上に述べてきたような伝統的な集住の空間構造の特色がみられる。

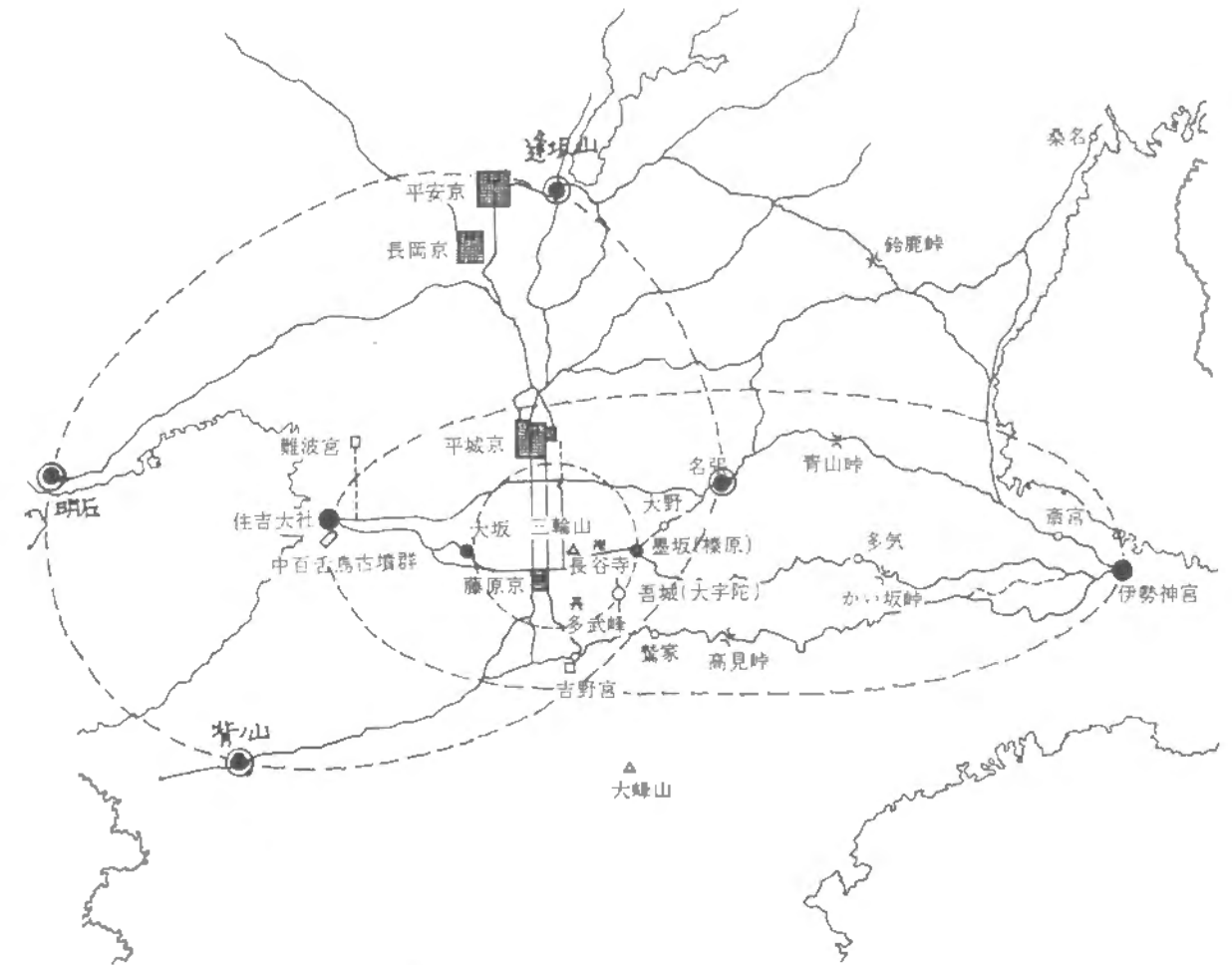


図 1-3 大和の領域とその拡大

1-2 集落と住居の構造

1-2-1 山々に囲まれた集住の場所：集落

以上の各節においては、主として大和の古代の国造の国のレベル、宮都のレベル、地方のレベルについての山々や樹々に囲まれた空間構造が古代の日本人に深く沁み込んでいるようすを論じてきた。それは中央での集住の空間構造というべきものであった。ここでは、いわば地方のどこにでもある集住の場所の基本単位である集落のレベルについてみたい。

まずここで指摘したいことは、古代においては、山間地や山裾が集住の地であり、集落のあった場所であることである。縄文以来、水稲耕作以前の段階では、山間地こそが、人々の生活の場であり、平野部は荒蕪地であったであろう。稲作耕作が入った段階でも、古

代には、山裾や谷あいでの稲作耕作が主で（註 19）、大平野の耕地化は江戸初期前後までは可能ではなかった。しかも序章にも述べたように、さらに後世に至るまで、畑作を中心とする稲作以外の農耕によって生活をたてていた村が多かった（序章 P.7 参照）。すなわち、山間の地か、あるいは山裾や谷あいの里が、古代の人々の生活圏であった。

大和においてもよく知られているように、古代の重要な幹線であった山辺の道は、奈良盆地の東の山裾を通っていて、その周辺には、重要な古墳や神社がつらなり、集住の地がそのあたりに続いていたことを示している。また奈良盆地の弥生の遺跡は盆地の周辺に多いという（註 20）。

なるほど七世紀の大化改新によって「班田収授の法を造る……凡そ五十戸を里とし、里毎に長一人を置け」との詔に従って、各里の地割のなかに村落が置かれることになっていた。これらの村落は一般的に条里村落と呼ばれ、条里制の地割がなされた地域に設置されることになっていた計画村である。奈良盆地の村落配置は、中世に多くは環濠集落に変ったが、この条里集落のなごりをとどめるものと云われている。しかし、これらが先進地域においても、どの程度広く実際に造られたのかは不明であり、稲作のための制である条里制の実施そのものも、稲作地帯に占める割合は限られていたであろうし、上記のように稲作以外の畑作が、古代以来、日本の農耕における大きな部分を占めていたことを考えると、むしろこのような条里村落は例外的であり、大部分の集落は、山間の地か、谷あいや山裾にあったと考えられる。

このような状況での集住の場所の様子を示す古代の記録を検討してみよう。

風土記の国占めの説話、国引きの神話にみられるように、そこでの国の単位は小さく、集住の場所の基本単位である里＝集落程度のものや郡単位のものであろうと推定される。たとえば播磨風土記の揖保の郡の条に

香山の里 本の名は鹿來墓なり。土は下の上なり。鹿來墓と號くる所以は、

伊和の大神、国占めましし時、鹿來て山の岑に立ちき。

とあり、里の名前の由来を、伊和大神が国を占めましし時の出来事として説明している。これは里のレベルが国として述べられている。この他にも同じく宍禾の郡の条に「波加の村、国占めましし時」とか、同じく讃容の郡の条の「讃容といふ所以は、大神妹妹二柱、各、競ひて国占めましし時」など里とか郡を国としている。

このあたりのことが、古事記の大国主神の条に八十神を追って、征服するときの記事にも読みとれる。即ち、「その八十神を追ひ避くる時に、坂の御尾毎に追ひ伏せ、河の瀬毎に追ひ撥ひて、始めて国を作りたまひき。」とあるのも、八十神の国々が山の尾根毎に、河瀬毎に区切られているようすをうかがうことができる。また播磨風土記、宍禾の郡の条に「伊和の大神、国作り堅め了へましし以後、山川谷尾を堺ひに、巡り行でましし時」と

あり、山・川や谷・尾根の自然地形によって、国の境界を決めたようすがうかがえる。国自体がもともとは山に囲まれた小さな領域であったことは、クニの語源はクネ、つまり境の垣根のことであるといわれていることからわかる。（註 21）つまり、集住の場所の境界が、山々に囲まれている状態が明確に読み取れよう。

また、古事記の伊邪那岐命と伊邪那美命の条の黄泉の国の記事に、黄泉比良坂でのやりとりと、黄泉の国から伊邪那美命が引き返してこぬように、そこを塞ぐ千引きの大石の話が述べられている。黄泉比良坂のサカは離る、避けるの語根で、サカヒはサカアイ（離合い）の約であるから、この＜坂＞は境界の意である。そこは黄泉の国と坂のこちら側の集住の場所側との境であり、この説話における現世の集住の場所の領域がやはり、山によって囲まれていて、その境が山であることを示している。またこの話は、その集落の周りの、境の向こう側の山は黄泉の国であることは、後に述べるように山が祖先の葬地であったことと一致してもいて、この説話がその状況を神話化していることを暗示している。

また、万葉集、巻7-1125に「故郷を思う」という題詞のある歌

清き瀬に 千鳥妻呼び 山のまに 霞立つらむ 神名備の里

この歌は神名備の里ということで神の居ますところを指し、大和では三輪、明日香、竜田などで固有名詞化していて、ここでは明日香の雷丘付近を指すのではないかとされている。（註 22）ここにも以上に述べてきたような青垣山、神山で守られた山の間にある里＝集落の様子が雄弁に歌われている。

以上に説明してきたように、地方の多くの集落も、大和の空間モデルにおいて述べたのと同じく、山々に囲まれ、守られていた。ここに集住の場所の原型の空間構造が読み取れよう。これは風土記や古事記の時代、さらにはより古い時代の集住の場所の原型であったであろうし、さらに17世紀頃から平地の開けた場所に集落が作られるようになるまでのほとんどの集落の形であり、それ以後も近代の都市化の始まるまでの日本の集落の相当な部分がこの基本の原型に従っていたといえるだろう。

さてこのような集落は、後に詳述するように、祖先神で周囲の山々に鎮まり坐ます山の神によって守られていた。そして山中にある山宮は祖先の葬地ともいわれ、もとはそこが神の坐ます場所と考えられていたが、次第に里に近い里宮ができるようになり、これが本宮と称されるようになり、集落のいわゆる氏神となる場合も多くなった。山中にかつてあった神の坐ます場所が、里に出てきて、氏神としてその集落を守ることになったが、それと並行して新年などには、山の神、あるいは、それから変化したといわれる田の神が山から現われて集落の家々を訪れ、もてなされて、一年のおかげをもたらすという習俗があり、

また同時に山中全体が霊地として考えられている例もあった。(註 23)

これらのことからいえることは、一般の集落のレベルにおいても、やはり周囲の山々には祖先神である神が坐まして、集落を守っており、それとは別に氏神になった神が集落のすぐ近くに祀られていて集落を守っているという構造になっていることである。これは大和の集住のモデルの周囲が青垣山に囲まれていて、三輪山の中腹に神が坐まし、集落に接しては大王の住まう宮のある地域、「磯城の瑞垣」という特別の神聖な地域があるというモデルと相似であるといえる。大和のモデルが違うのは、その地域のなかにさらに特別な大王の宮があり、そこが二重の構造となっていることである。

さてその里宮の構造はどのようなものであろうか。山中の神の宿る場所はこんもりとした森や山全体が神聖な場所として考えられ、そのなかの一部の磐座や大木、あるいは神籬で囲われた場所が神の降臨する場所と考えられていて、そこで祭が行われた。山中のそのような祭の場所の構造は里宮にも持ち込まれたであろう。現在の鎮守の森がそのようなようすを示している。そこは神の坐ます山の他界がそのまま里の近くに移動してきた、あるいは出張してきたともいえる特別の場所であり、そこはアジールともなっている特別な聖域であった。(註 24)

次に、上に述べた古事記の伊邪那岐命と伊邪那美命の条の黄泉比良坂でのやりとりでも明らかなように、昔から我が国では村落の境界が大切な仕切りであって、集落の内と外とはまったく異質の世界と考えられていた。つまり集落の内側は身内との共同体の社会であり、一方その外側は不安感や恐怖感のある別世界、他界であった。人々は他界からの悪霊がもたらす疫病や飢饉等の悪しきものの侵入をもっとも恐れた。それを防ぐために境に神を祀った。集落は山々に囲まれ、守られていたが、道は外界に通ずるのでそこを通過して悪しきものが侵入してきたからである。

道に神を祀ることは先にあげた大和の墨坂と大坂の例にあるように古くからあり、そこでその領域の神、大物主が祀られていたように、祖先神である田の神、山の神を祀るもの、神あるいは神か人が明白でないようなマレビトと呼ばれる遊行神、その他、道祖神、道の神、塞の神、あるいは庚申、六地藏などいろいろの形をとって道に祀られている。多くは石にその形をとり石神と一括して呼ばれてもいる。これらは各々その由緒、経歴をもって祀られているが、いろいろの民間の信仰が重なり合っていると思われる。その主たる機能は、基本的には集落への悪しきものの侵入を防ぎ、また作神として集落に豊穡をもたらすことを祈って祀られている。豊穡を祈るのであるから性神としての要素を強くもっているのが普通である。その多くは集落の境と考えられている道の出入口に祀られてたり、あるいは、峠に祀られる場合もあり、集落のはずれである場合もある。

民俗学の資料には、以上にあげたもののように道に常時置かれていないが、祭として定期的に行われる同じような機能をもつ儀礼の多くの例があげられている。現在の集落でも、外部から災を防ぐことを「道切り」と呼ばれているし、また集落の中でおきた災を外部に送り出すまじないとしての儀礼が「虫送り」と呼ばれている例もある。これらの儀礼が行われる場所は、上にあげたものと同じように、多くは道の集落からの出入口であったり、峠であったり、その住民が概念として描いたその集落の出入口であった。このように村の出入口は単に村界を示すだけではなく、村の中心的な重要な場所でもあった。またしばしばそこには注連縄を張ることが多くあり、祭の場所でもあった。この事情は大和における墨坂神、大坂神と相似である。

以上をモデルにまとめると大和の集住空間のモデルと全く同じものとなる。山々によって囲まれている領域を自己の安心して住める領域と認識し、囲んでいる山々は祖先の住む他界であり、その内部で安らかに日常生活を営む世界は終わっている。その集落の大部分の人々は一生その領域から出ないという範囲である。そしてそこを一本の道が貫通して未知の世界、他界に通じている。その道の集落の出入口では、道祖神や庚申塚や、六地藏などの石神が外部からの悪しきものの侵入に対して呪術的に守っている。その上、各種の祭でもって境を固め、定期的に集落内を浄化し、また災を集落の外に呪術でもって追い払っているという構図である。ただ大和の集住空間のモデルと集落の空間モデルとが異なるのは、集住の場所の中心が、前者では「磯城の瑞籬」とそのなかの大王の宮という二重の構造があり、その上に領域の神である三輪山の神が坐ます。後者では山に坐ます山の神に加えて、山から移動してきた氏神の社がある。両者のモデルは本質的には同じであるといえる。以上の集落の空間構造のモデルを図化すると下のようなになる。勿論、現実の集落には水辺にであったり、一方が畑や水田で開けている場合もありうる(図 1-5)が、日本文化に

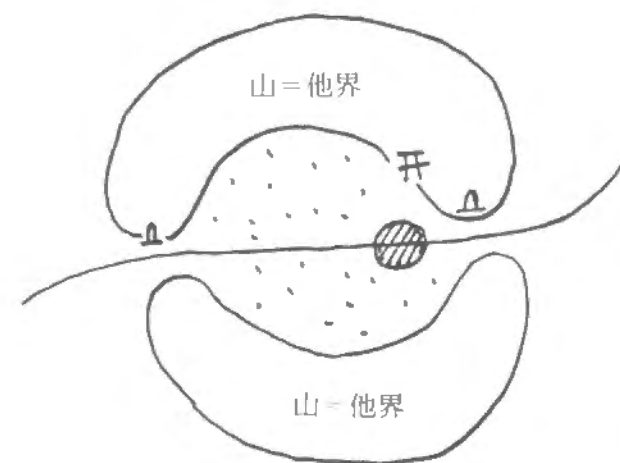


図 1-4 集落の一般的モデル

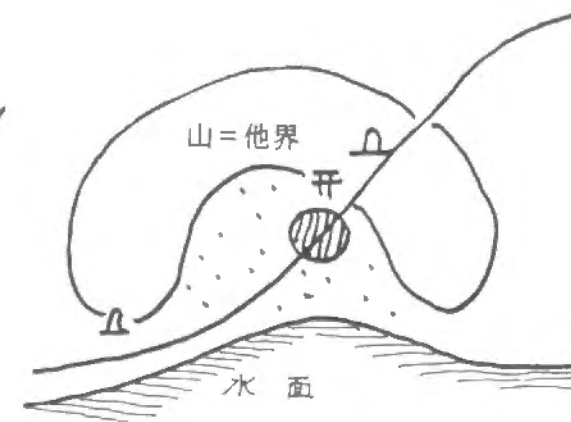


図 1-5 水辺の集落モデル

おける原則は大和の空間モデルと同じ 図 1-6 が一般的なモデルであろう。水面がある場合も、水面の彼方は常世と考えられ、山と同じ役割、すなわち、集落を囲み、守っていると考えられる。そしてその場合にも、山で囲まれている場合には、山の麓という位置と対称的に、神社はしばしば海辺にあった。西宮のえびす神社、垂水の海神社などがその例であろう。

これらの例では、集落の＜中心＞の氏神の社は周辺の山の麓にあり、その幾何学的中心にはないということに注目したい。日本における社は他界のイメージが強くて、機能的にも、現世の生活での中心ではなく、なにか他界とつながる通路のようなイメージがある。西欧の神殿や教会という、町の生活の中心が、幾何学的にもその町の中心であり、また機能的にも、どちらかという現世の生活の中心であるのと、日本の＜中心＞は、大きく異なっているところにも注目すべきである。集住の場所の＜中心＞の構造については、後の第5章において触れることになる。

1-2-2 住居の閉合性をつくる垣と庭

おなじような空間の閉合性を住居について考えてみたい。住居の本質的な機能は囲い込むことによって家族の住む内部空間を守ることである。古代の日本では家屋文鏡にあるように竪穴式、高床式、基壇の上にある建物等があったようであるが、いずれも床上の壁面は板でふさがれているようにもみえる。日本の気候を考えれば、それらは可動式か、あるいはすきまの多い、網代のような風とうしのよいものであった可能性もある。しかし神社の形式のように板でふさがれているとすると、これらの住居は閉鎖的であったようにみえる。特に竪穴住居は疑いもなく閉鎖的な空間であった。吉野裕子によると家そのものは母胎を象徴するものとして意識され、柱は男根、柱の下は女陰に見立てられたという。（註 25）竪穴住居はなるほど＜ほら＞に似ていて、母胎であるともいえよう。

ジョン・パチュラーによれば、洞窟の中の部屋をアイヌ語で＜ツンプ＞というところ。また梅原猛によるとツンプは洞窟の中の部屋ばかりでなく、アイヌの家の東南に掘られた客人を泊めるための竪穴の部屋をいい、ユーカラなどにもよく出てくるという。そして＜藤壺＞＜桐壺＞とかの壺とつながるという。壺というのは貴人の奥座敷という意味で、中庭などがあり、壺のように囲まれた区画をいうのであるが、やはり洞窟とか母胎を思い起させられる。住宅の原点のようなイメージが湧く言葉である。（註 26）古代日本やそれと共通するアイヌ文化では、住居は閉鎖的な＜洞＞や＜壺＞のようであったらしい。このように古代の住宅は壁によって囲まれ、出入口のみが開いていて、閉鎖性の強いものであった。

次に住居の周囲はどうなっていたのであろうか。先にあげた古事記の「八雲立つ 出雲八重垣」の歌には、「妻籠みに」と、真正の母の胎の所有者である妻を据える＝籠らした住居は、「八重垣作る その八重垣を」と、その周囲を八重垣によって厳重に囲まれているようすが歌われている。この歌は、古代には世の始まりと考えられていた結婚に際しての繁栄を祈るための寿歌であり、呪力、霊力をもった青葉の垣に、住居と妻は囲われ、籠められ、歌に垣を讃めたたえることにより、その呪力を大いに発揮させ、その住居とそこに住む人々に豊穡と繁栄を得ようという呪術であるという。住居自体が閉鎖的である上にさらにその周囲を生垣など呪力のある垣をめぐらし、住居の閉鎖性を強めている。

天皇や皇族の住居、すなわち皇居である宮については前節に述べた。4、5、6 世紀頃の宮のなかの家屋と一般の豪族のそれとはあまり変らなかったといわれている（註 27）が、その構えについても同様であったであろう。例えば先にあげた「八雲立つ」の歌の八重垣はむしろ宮のものと同じ性格のものですべきであろうが、日本書紀の武烈即位前紀に天皇が皇太子であった時、大臣平群眞鳥臣の子鮪と、物部鹿火大連の娘影媛を争い、海柘榴市の歌垣で問答した歌で、鮪が

臣の子の 八重や韓垣 ゆるせとや御子

大君の 八重の組垣 懸かめども 汝を編ましじみ 懸かぬ組垣

と歌い、太子は、

臣の子の 八節の柴垣 下動み 地が震り来ば 破れむ柴垣

と返した問答にみるように、鮪臣の家が、すでに影媛を得て、幾重もの垣に囲まれている様子を歌っているのも、「八雲立つ」の歌と同じように妻を容れるために垣を作ることがこの問答から読み取れる。古くから妻を娶るときには垣をつくり、垣によって新居を囲むということが一般的であったのであろう。そして鮪臣は、それにもかかわらず、太子は私の垣の内にゆるせといって入ってくるのですかと聞いているので、ここには垣が、あるいは、垣の内が皇太子でも容易に入れないある種の治外法権的な、後に述べる中世のアジール的なものがあるような様子がこれらの歌からうかがえる。

さらに古くは、家屋文鏡にある四つの建物の間にはそれぞれ一本ずつの樹木が描かれている。特に描かれているのであるから、意味があって描かれていると考えるのが正当であろう。これは両側の木の間に、それぞれの建物があり、みようによっては家は樹によって囲まれている。ここの樹は単独に立っている樹のように表現されているが、そのとうり立っていて神の依り代になっていたかもしれないし、あるいは垣をこのように表現しているのかもしれない。いずれにしても住宅のそばの樹は重要な意味をもっているから描かれているのであろう。

万葉集の歌にも垣が歌い込まれている。

巻4-777 「大伴宿禰家持、更、紀郎女に贈る歌五首」のうちの一首

吾妹子が宿の籬を見にゆかば けだし門より かへしなむかも

巻18-4077 「越中国の守大伴家持の報し贈る歌四首」のうちの一首

……旧宅の西北の隅の桜樹を詠みて云ふ

わが背子が 古き垣内の 桜花 いまだ含めり 一目見に来ね

巻19-4287

鶯の 鳴きし垣内に にはへりし 梅この雪に 移ろうらむか

万葉集にはこの他にも、荒い垣、竹垣、葦垣、などが住居をめぐるにいたらしいことが歌われている。ただしこの頃には必ずしも生垣ばかりではなく、多くの植物材料を使った垣があった。源氏物語になると透垣、網代垣、板垣、檜垣、葦垣、玉垣、築地垣、ませ垣、柴垣（小柴垣）袖垣などが現れている。（註 28）このような多くの垣が現われてきたのは、その初めは青葉の生垣であり、その呪力、霊力を用いて内部を囲い守ったものが、垣そのものがどのような形で、植物材料であれば垣の内部の庭と樹木と結びついて、霊力、呪力をもつものと考えられるように変わっていったのかもしれない。

また、さまざまな絵巻にもこれらの垣の様子が描かれている。奈良時代の貴族たちの邸宅は、大陸風を模倣して外部は築地塀をめぐる豪壮なものであったが、邸宅内に設けられた建物は、昔ながらに周囲を柴垣で囲って目隠しにした様子が「一遍上人絵伝」をはじめ中世の絵巻物の屋敷に見受けられる。また「粉河寺縁起絵巻」「法然上人絵伝」などに生垣や篠竹の垣などが描かれているのがみられ、（註 29）また「信貴山縁起絵巻」には屋敷垣が柵と植栽でつくられている描写がある。

これらの垣のある家々は格式の高いものであったのであろうが、家屋をめぐる籬を造り入り口に門がつくられていた。そして共同体の者以外の者がそこに入るのには次の中世の場合に述べるように特別な意味を持っていた。また垣の中にはいろいろな樹木が植えられているようすがわかる。しかし垣は必ずしも格の高い住居ばかりではなく、一般の民家にも垣はあったようで、その様子は万葉集の巻 9-1740 「水江の浦島の子を詠む一首」に「……家ゆ出でて 三年の間に 垣もなく 家失めやと……」とあるように、垣は住居と結びついたものであったようである。

また鎌倉時代の私撰和歌集である夫木集に

わが宿は 秋のあわれを 籬がほに 垣根の山に 鹿ぞなくなる

とあるように、ここにも住居が自然の垣根である山によって囲まれているようすがうかがえる。このように古代から中世にかけて格式の高い住居から一般の住居に至るまで垣で囲まれているのが普通であったことが理解されよう。

鎌倉時代の農家は園とか垣内と呼ばれる屋敷地が生垣によって囲まれていることはよく知られていたが、網野善彦などによると、中世社会においては、家は「主人の自己の家における成敗権」及び「一種の治外法権的な不可侵性」を帯びており、「家＝敷地が刑事法上にまで及ぶ一種のアジールの性格」をもっていた、その上、科人、下人の走り入りが認められた場であり、権力の介入を排除しうる「不入」の場であったという。また、寺社は「無縁」の場として戦国時代にまで遡るとし、単に夫婦の縁だけでなく、主従の縁、貸借関係の縁等々までも、切る力をもっていたという。江戸時代においても縁切り寺があったことが知られている。すなわち社寺をアジールの機能をもつ場とする習慣が広く存在していたことは従来から認められていた。しかし、それに加えて、「在所」すなわち「＜門＞があり、＜垣＞がめぐらされ、また＜四壁が木竹＞で囲まれた」「家・屋敷地（田畑をも含む）」もアジールの機能をもっていたということが、最近明らかにされてきたとしている。10、11世紀頃は「聖」なる花ともいべき「卯花垣」で区画された「農民屋敷地・園・垣内」が「一種の聖域として不可侵性」をもち、「一遍聖絵」にみられる鎌倉時代の農家が「木（門柱）を建て、門木には注連をはったものが多」く「垣の内が氏神の守る聖域」であったとしている。（註 30）

先に紹介した記紀の「八雲立つ」の歌や、武烈天皇が皇太子であった時の平群臣鮪との問答にあったように、垣の霊力によって住居を守るという特別な意味をもつ古代においても、その垣のうちに入ることは、上述の中世における屋敷地がアジールの性格を持っていたのと同じような特別な意味をもっていることを推測させる。近年まで屋敷の入口に年々新しく注連縄を張る例が、当屋や神主の家ばかりでなく村人各人の家にも行われているという例が原田敏明によっても報告されているし（註 31）、上記にも「一遍聖絵」にある鎌倉時代の農家の門柱に注連縄を張ったものが多いことの指摘もあった。これは住居の垣の内が聖域で、入口も神に守られていて、悪しきものの侵入を防ぐ目的であろう。住居の周囲は生垣や庭の樹木で囲まれ、守られているので、入口を注連縄によって守るわけであろう。これらの例は先に、宮の入口が神によって守られていることを示している祝詞をあげたが、これと一致する。

このような生垣はその後日本の住宅建築の周囲に用いられ、現在にまで至っている。九州の知覧の集落はその代表的なものであろう。このような生垣は日本だけのもののようである。屋敷林のようなものは世界各地にあるようだが、生垣は見かけない。韓国からの留学生によると韓国には竹林の生垣があるということだが、これも屋敷林のようなものであるらしい。列状に常緑の樹木が密に植えられ、さらに刈り込まれて形が整えられているという日本にある生垣のようなものは、朝鮮半島および中国でも見られないという。我が国に特有なものらしい。

先に古代の住居の閉鎖性について述べたが、日本における住居自体はその後、日本の気候、生活様式に順応して、次第に開放性を獲得していくことは建築史の示す通りである。住居建築自体が開放性を得ていく過程と比例して、住居としての閉合性は庭や垣によって置き換えられていくように見える。

その古代の例として昭和五十年から五十二年にかけて発掘された奈良市三条大路一丁目の奈良郵便局移転計画地での、他に類例のない奈良時代の大規模な庭園の貴重な遺跡の発掘がある。その概要を「図説 日本の史跡」の中の図（図 1-6）を用いてみると（註 32）、この発掘によると奈良時代前半は水路が河道に従って流れていたが石組などは伴わず、園池としての体裁は整っていなかったと考えられているが、奈良時代中期になると水路を埋めて、そこを全面石張りの園池が築かれており、またその東北辺は堀立柱塀で画されており、西側には庭園と池に望む南北棟堀立柱建物と塀とがあり、園池を中心とする宴遊施設が成立している。ここには石組や海岸もしくは溪流を模したものであり、後世の日本庭園石組の基本形がすでに見られるという。この庭に面する建物は復原されているが、それによると庭に面する側全面に縁が設けられ、扉とシトミ戸にて、ほとんど全面的に庭に対して開放されている。さらに奈良時代後半になると西側の塀と建物が建て替わり、外周部の建物群も大きくなっているという例が報告されている。

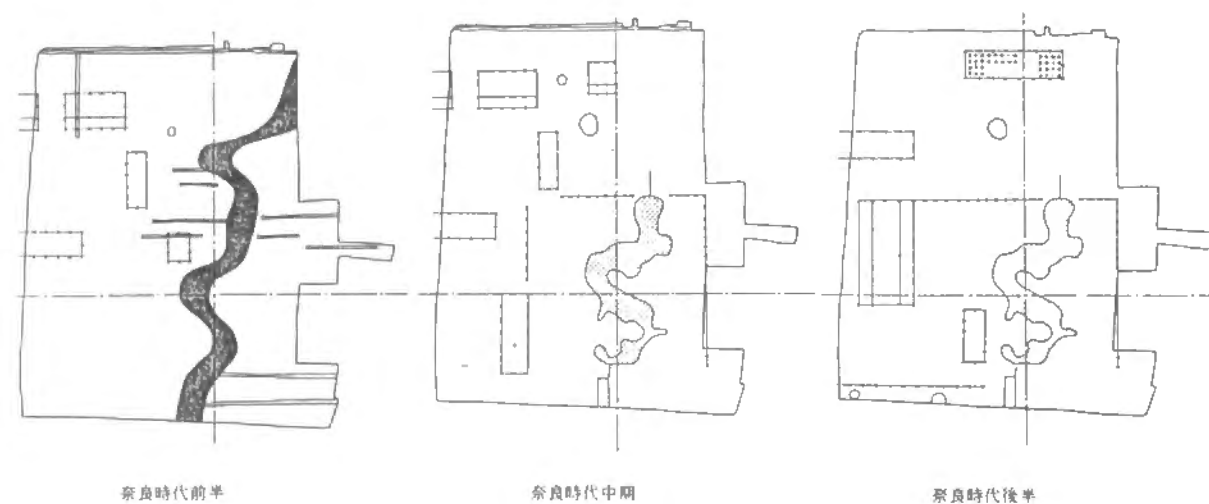


図 1-6 平城京三条二坊宮跡庭園（図説 日本の史跡 4 による）

このことはこの時代にシトミ戸が使われるようになって建物が開放的になると並行して庭園が作られるようになり、周囲に塀や垣をめぐるして、これら周囲の塀や垣、あるいは庭にあったであろう樹々によって、閉鎖性が得られるようになったことを示す。さらにこの場所からは春日山、若草山などの山並みが正面に見えて、丁度借景となっていることは、この時代すでに借景という考えが発生していたことを推測させるものであり、非常に興味深い。古代日本の住居の閉鎖性が、シトミ戸の使用、庇や縁の出現とともに次第に

開放的になるにしたがって庭や垣によって、さらには山々の借景によって建物外周に住居の囲いとしての閉鎖性が求められていくという変化が読み取れる。

以上の流れの上に平安時代の寝殿造りや阿弥陀堂建築がある。その一つとして源氏物語にあるそのような住居の描写を見てみよう。源氏物語（註 33）の乙女の巻、「四十一 六条院の造営」のなかに六条院の描写がある。「もとありける池山をも、便なき所をば崩しかへて、水のおもむき、山のおきてをあらためて、さまざまに、御方々の御願ひの心ばへを造らせたまへり」とあって、もとからあった池や山を、お住まいになる女御方のご希望どうり造り替えるようすがまず述べられている。六条院は四町を占めていて、それぞれに源氏とその女性が住まわれているが、それぞれの邸のまわりの庭の描写がある。

東南の町の邸の庭は春向きにつくられていて、「山高く、春の花の木、数をつくして植ゑ、池のさま面白くすぐれて、お前近き前栽、五葉、紅梅、桜、藤、山吹、岩つゝじなど、春のもてあそびをわざとは植ゑて、秋の前栽をばむらむらほのかにまぜたり」とあり、「山高く」とあって、築山が高く造られているようすや、木々がよく植わっていて山に囲まれているような景観のようすがうかがえる。

西南の町の中宮のお住まいの邸の庭は秋向きにつくられていて「もとの山に、紅葉の色こかるべき植ゑ木どもを植ゑて、泉の水遠きすましやり、水の音まさるべき岩をたて加へ、滝おとして、秋の野を遙かに作りたる、その頃にあひて、盛りに咲き乱れたり、嵯峨の大井のわたりの野山、むとくに気おされたる秋なり」とあり、ここにも、もとからの山があり、岩をうつ水の音や滝の音が聞える山中の景観のようすが読み取れる。

東北の町の邸の庭は夏向きにつくられていて、「涼しげなる泉ありて、夏の蔭によれり、前近き前栽、呉竹、下風涼しかるべく、小高き森のやうなる木ども木深く面白く山里めきて、卯の花の垣根ことさらにしわたして、昔おぼゆる花たちばな、なでしこ、薔薇、木丹などやうの、花のくさぐさを植ゑて、春秋の木草、その中にうちまぜたり」とあって、背の高い木が森のように茂っていてまるで山里のようであるようすがわかり、それに卯の花の垣をわざわざ周囲にめぐらしていることがわかる。

西北の町は冬向きに造られていて、「北面築き分けて、み蔵町なり、へだての垣に松の木繁く、雪もてあそばむよりたよりによせたり、冬のはじめ、朝霜むすぶべき菊の籬、われは顔なる柞原、をさをさ名も知らぬ深山木どもの、木深きなどを移し植ゑたり」とあり、築地で仕切られ、松が垣のように植えられていて、紅葉するくぬぎやおおならの木や、名も知らぬ奥山の木々の茂ったのが移し植えられているようすがうかがえる。

いずれも邸の中の部屋からは山に囲まれ、木々に囲まれている景観が見えていたようすが読み取れる。このような様子は源氏物語絵巻や伊勢物語絵巻などの絵巻の図からも読み取れる。

以上は光源氏の住むような上流の住まいで、寝殿造の住宅建築であるが、多くの絵巻のなかに見る住居、例えば十世紀頃の物語を十三世紀頃に描いた伊勢物語絵巻のなかにある住居は、ほとんど土壁を持っていない。板壁か格子戸となっていて、きわめて開放的であった。また信貴山縁起のなかの長者の屋敷や上人の住坊などの絵巻の絵の住居は、柱とシトミ戸、庇と縁などの開放的な住居の様子と、その庭の様子、庭によって住居や部屋が木々や草花に囲まれているようすが描写されていて、上記の上流の家と変りはない。平安時代中期の藤原時代に発する阿弥陀堂建築などにも、以上と同じような庭と建築との関係がみられる。

日本の伝統的家屋ではその後も、都市の下層の長屋や町屋以外は、庭とその外側にある垣根にかこまれているのが通例である。中流以上の町屋でも道に面した側は庭はないが、その裏側には庭があるのが普通であろう。

住居のほかに仏教寺院の塔頭内の方丈などの庭も、やはり自然の中にあり、山に囲われているようすを表現しているのは現在の多くの例にわれわれが見る通りである。

これらの庭に多く採り入れられることになる借景は日本の庭園独特の技法である。ふつうそれは庭の外にある山々を庭の眺めの中に採り入れることをいう。そして室内からの庭の景観が山々に囲まれていることを感じさせるのが目的であろう。このような住居が庭や樹木に囲まれているうえに、借景の山々にも囲まれていることを強調する技法が生れてきているのは、上述のような日本での集住の空間が山々に囲まれてきた伝統のうえにあると考える。

以上にみてきたように、古代の日本では、集住の場所は、住居レベルにおいても、周囲を自然の生垣や、それに代る樹々の茂った庭、また周囲の山々を借景とした庭によって囲まれ、守られていたということが出来る。そして入口の門木には注連を張っていたことに示されるように、古代からの住居が山々の霊力、青葉の呪力によって守られ、その出入口に神を祀り、外からの悪しきものの侵入を防ぎ、神によって守られていたという空間認識のしかたが一貫して続いてきていることを示した。

1-3 結 論

以上、第1章の第1節においては、古代においては、集住の地のあるべき姿として、山々に囲まれているということが、大きな価値をもっていたことが、文献資料において読み取れ、また事実、古代の大和の集住の場所の空間は、宮都としてのレベルを中心として、その拡大した地方や畿内のレベル、他方、宮のレベル、さらには、一般的に古代の集落のレベルと、さまざまなレベルにおいて、山々や樹々によって囲まれているという閉合性を

もった空間であり、安心して暮せる〈親密な場所〉であったことがわかった。第2節においてみたように、住居のレベルにおいても、庭や垣根の樹々によって囲まれ、山々を借景とした囲われた空間であることが示された。

また、集住の場所を貫通している道の出入口は、神によって守られているという空間であり、それは宮や住居にも同様にみられる。

集住の場所の〈中心〉は山の中腹から降りてきた神社の里宮である氏神で、幾何学的中心ではなく、周辺にあることになっている。

そのような空間認識は、異なったレベルの各々すべてにおいてみられ、相似の空間構造であったということが、古代の史書、歌集、物語などを読むことによって明らかにすることが出来た。

このように日本における古代の集住の空間の構造は、それらを造り上げた人々の空間認識の仕方の反映であるとともに、またそこに住み続けてきた人々の空間認識を形作ってきたのであろう。このような古代の日本人の空間認識の仕方は、さらに後代にも続いていくことが当然予想され、現代のわれわれの基底にも、以上に述べた空間モデル、空間認識の仕方が確固として存在していると予想される。

● 第 1 章 引 用 文 献 及 び 註

- 1 上橋寛論文集 上 万葉集の文学と歴史 塙書房 pp.91～92 pp.225,226
- 2 吉野裕子 増補日本古代呪術 大和書房 pp.24,25
- 3 折口信夫 万葉集講義 全集 第9巻 中央公論社 pp.171～173
- 4 桜井満訳注 万葉集 上 旺文社文庫 404
- 5 古橋信孝 万葉集を読みなおすー神謡から うた へ NHK ブックス 472 pp.42～48
- 6 上橋 寛 前掲書 pp.85～94
- 7 西川幸治 都城の景観 上田正昭 編 都城 日本古代文化の探求 社会思想社
内 pp.263,264
- 8 梅原 猛 日本冒険 第1巻 異界の旅へ 角川書店 p.119
- 9 梅原 猛 前掲書 pp.119,120 及び
谷川健一 常世論ー日本人の魂のゆくえ 平凡社選書 81 p.145
- 10 額田 巖 垣 根 ものと人間の文化史 52 法政大学出版会 pp.13,14
- 11 岩波書店 日本書紀 の補注22の二
- 12 秋山口出雄 飛鳥の宮 上田正昭 編 都城ー日本古代文化の探求 社会思想社
内 p.24
- 13 吉野裕子 前掲書 pp.8～38
- 14 折口信夫 大嘗祭の本義 全集 第3巻 中央公論社 p.200
- 15 上田正昭 住吉と宗像の神 海神の軌跡 筑摩書房 pp.6～15
- 16 網野善彦 日本論の視座ー列島の社会と国家 小学館ライブラリー 53 p.17
- 17 桜井満訳注 万葉集 中 旺文社文庫 404 p.496
- 18 桜井満訳注 前掲書 pp.496,497
- 19 木村 礎 村の語る日本の歴史 古代・中世編 そしえて文庫 8 pp.69～85
- 20 千田正美 奈良盆地の景観と変遷 柳原書店 p.36
- 21 赤坂憲雄 物語 空間 権力 市川浩他編 場所 現代哲学の冒険 7 岩波書店 内
において『垣根の内側＝クニ』といった観念それ自体は、神の社や家の内 外を分
かつカキから派生した二次的な観念であったように見える。藩籬、石の垣、神宮
の院、家の垣などの習俗のなかにカキがあって、それがクニ観念に喩として転用
されたのではないか、ということだ。すでに触れたように、やや厚みのある点で
道を仕切ることによって郡境や国境をしめした古代人の境界意識をおもえば、ク
ニ観念を垣根の内側といった線的なイメージで紡ぐことが、いわば発生的にあり
えたとは考えにくい。」として、垣根の内側＝クニ説に留保が必要であるとして
いる。(pp.136,137) しかし私見によれば、国の境界は山々に囲まれていると
いうイメージが古代人の境界感覚、領域感覚であるから、境界は点的なものでは

なく、もともと線的、あるいは、帯的なものであるから、クニ＝カキという観念
とは矛盾しない。さらに赤坂の指摘するように、風土記において＜クニ＞は行政
上の国・郡・里のいずれのレベルにおいても使用されていると指摘されているが、
私見によれば、それらの＜クニ＞は、すべて親しい、ある囲われた領域である集
住の場所を指し、その時々に関心の在り方によって、そのレベルを異にする。古
代では、＜われわれの領域＞である支配地を＜国＞といい、＜かれらの領域＞、
すなわち、蛮夷の地を＜道＞といったことは、漢書地理志にみられ、それに従っ
て記紀においても同じように使われている。(丸茂武重 古代の道と国 ロッコ
ウブックス 六興出版 p.16) その＜道＞は大和朝廷の支配が及ぶのにつれて、
次第に国がつくられていった。たとえば高志道が北陸になり、国がつくられ、丹
波道が丹波国、但馬、因幡の国となり、＜常道＞が常陸国、＜道奥＞が陸奥国と
なったように、次々と道が国となっていった。(丸茂 前掲書 p.56) また＜東の
夷の国＞＜久麻曾の国＞＜常世の国＞などの用例も、自己の領域、ある囲われた
領域を示すと考えられる。先に述べた郡・里のレベルにおいても同じである。こ
れは＜国＞が自己の親しい領域を指すことを示している。従って、＜国＞はこの
論文の第3章で示す＜親密な場所＞に相当する。家のみは＜親密な場所＞ではあ
るが、特別な場合として国とは云われずにいるのであろう。

- 22 桜井満訳注 万葉集 中
- 23 柳田国男 山宮考 全集第11巻 筑摩書房 p.336
- 24 原田敏明 村の祭と聖なるもの 中央公論社 p.159
- 25 吉野裕子 隠された神々 講談社現代新書 370 pp.37,38 及び 前掲書 pp.26～
- 26 梅原 猛 日本の深層ー縄文・蝦夷文化を探る 佼成出版社 pp.109,110
- 27 西川幸治 前掲書 p.258
- 28 額田 巖 前掲書 p.76
- 29 額田 巖 前掲書 p.77
- 30 網野善彦 増補 無縁・公界・楽ー日本中世の自由と平和 平凡社選書 58 pp.225
- 31 原田敏明 前掲書 pp.131～133
- 32 文化庁文化財保護部史跡研究会 監修 図説 日本の史跡 4 古代 1 同朋舎
- 33 玉上琢彌 源氏物語評釈 第四巻 絵合・乙女 角川書店 p.457～

なお、この章での万葉集、紀記、風土記、祝詞からの引用はおのおの以下の版を用いた。

- | | | |
|---------|-----------------|-------|
| 桜井 満 訳注 | 万葉集 上、中、下 | 旺文社文庫 |
| 井上光貞他校注 | 日本書紀 日本古典文学大系 | 岩波書店 |
| 秋本吉郎 校注 | 風土記 日本古典文学大系 | 岩波書店 |
| 倉野憲司他校注 | 古事記・祝詞 日本古典文学大系 | 岩波書店 |

第2章 さまざまな集住の場所：景観の復原と空間構造の考察

この章においては、筆者が1977年以来、西日本の各地において調査してきた伝統的な集落・町について、その成立してきた過程と景観の復原を試み、その空間構造を考察してきたものについて述べる。第1章と後の第3章において示したように「親密な場所」としての集住の場所の空間構造と、さらに、第4章で述べる「くめぐり」の空間や、結章で述べる要素の連結の仕方、さらには「中心」の構造も、以下の各集落や町に表われ、読み取れることを示している。

2-1 盆地内の集落－大字陀（註1）

2-1-1 大字陀の位置と地形

大字陀の町が位置する宇陀郡は、奈良から一山越えた所にあり、地形上は盆地部の「口宇陀」と山地の「奥宇陀」に分かれる。口宇陀は小盆地群からなり、それぞれの盆地に

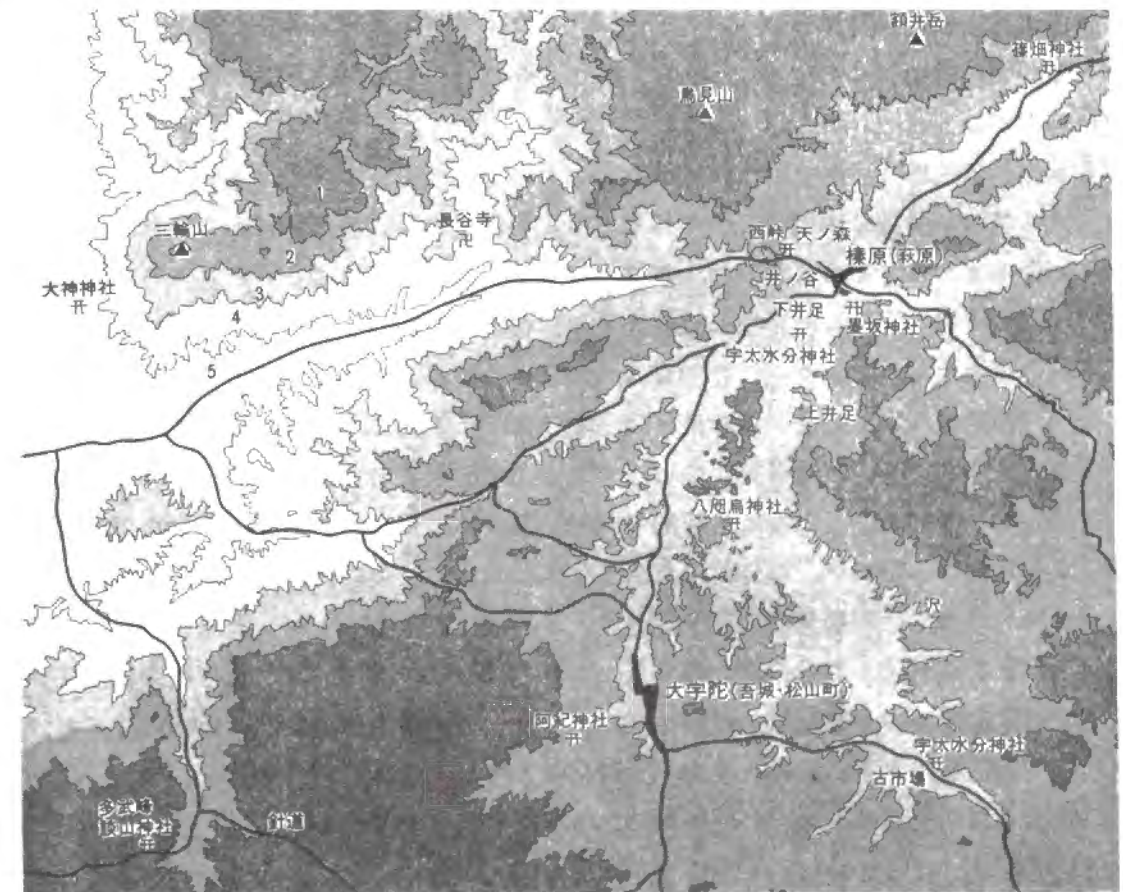


図 2-1 山に囲まれた大字陀・榛原

中心集落が発達しており、大宇陀はその一つである。周囲を山々に囲まれた小盆地のため、景観的には閉鎖的な印象で、第一章に述べた山々に囲まれた集落の典型例である。前頁の図は後に述べる榛原とともに、大宇陀が山に囲まれた盆地的景観の中にあることを示す。

2-1-2 古代・中世の大宇陀

古代の宇陀には神武紀にみえるように、菟田の下県があった。これは穿邑（うがしむら）など数箇の村落の上に成立し、首長兄・弟猾によって統一された小国家であったとみられる。これは大和朝廷の成立とともに吸収された。このあたりは狩猟場としても、また薬草の産地としても知られていたようで、日本書紀、推古天皇十九年の条によると、天皇は菟田野に薬獵をもようされたとある。柿本人麻呂は万葉集、巻1-45, 46 で草壁皇子の宇陀「阿騎野」での狩を歌にしている。これらの記事と宇陀が交通の要衝を占めていることから皇室の直轄地的な性格を持っていたと考えられる。

大化の改新によって、古代の村落国家の名ごりをとどめていた宇陀の県も郡となり、律令制国家の地方組織に組み込まれた。その後平安時代に入って、貞観二年（860年）には、源融は清和天皇より鷹狩りの地として「宇陀野」を与えられており、「檜牧」「竜門牧」などの牧場が置かれてもいる。つまり宇陀の地は都びとにとって山林原野におおわれた未墾の地と理解されていたのである。

しかし、宇陀郡のすべてが山林原野であったのではなく、宇陀川の上流や支流が盆地に流入する谷口に多数の古墳が確認されている。そのあたりは谷の流域から扇状地にかけて開墾が進んでおり、そのあたりに土着の人々の生活が展開されていたであろう。宇陀川の支流神達川（現本郷川）が平地に流れ出す出口に小丘陵があり、そこが大宇陀の古社、阿紀神社の座地となっている。この神社は天照大神を祀り、古代から中世にかけては伊勢神宮の神戸神社となっていた。この神社は座地を少し下流の方へ移動しているともいわれているが、このあたりに古代の集住の場所があったと考えられる。

古代末期になると宇陀の地にも荘園の開発が急速に進んだ。荘園開発のなかで抬頭してきた在地武士は、興福寺、春日社の支配下に入り自己の立場の維持発展を求めた。秋山氏は伊勢神宮の神戸社阿紀神社の神主であり、荘園支配者であったが、興福寺の勢力が大宇陀に進出するにおよんで春日社に属するところとなり、大宇陀の地に春日社領秋山庄が成立する。大宇陀を中心に次第に勢力を張るようになった秋山氏は南北朝の頃になると、伊勢の国司北畠氏の傘下に入り、沢氏、芳野氏とともに「宇陀の三人衆」と呼ばれ、南朝方の武将として活躍した。さらに戦国期に入ると興福寺、北畠氏から自立しつつ、小大名化していく。秋山氏はこの戦国期の天文年間に、現在の古城山の山頂に山城を築いている。

（註 2）

天正十三年（1585年）豊臣秀吉は秀長を大和郡山にに入封させ、大和の武士を伊賀に追放した。秋山氏はそれにしたがって大宇陀を去る。秋山城には秀長の家臣伊藤掃部が入ったが、その後に領主の変遷があり文禄元年（1592）多賀秀家が入部する。慶長五年（1600年）に福島掃部孝治が領主となり、元和元年（1615年）に改易となるまでの十六年間、城下町の経営に力を入れたといわれる。

ところで、文禄四年の検地の結果、多賀氏の知行分は宇陀郡一円三万石と石盛りされていたが、そのうちに「秋山の城屋敷 七三・三石、秋山の城町分 一一六・二三石」とあり、慶長五年の福島氏の知行分と同高であったことがわかる。（註 3） このことは文禄四年までに城下町が成立していたことを物語っている。またこの山下に成立していた町が、現在の大宇陀の母胎ともなったものである。

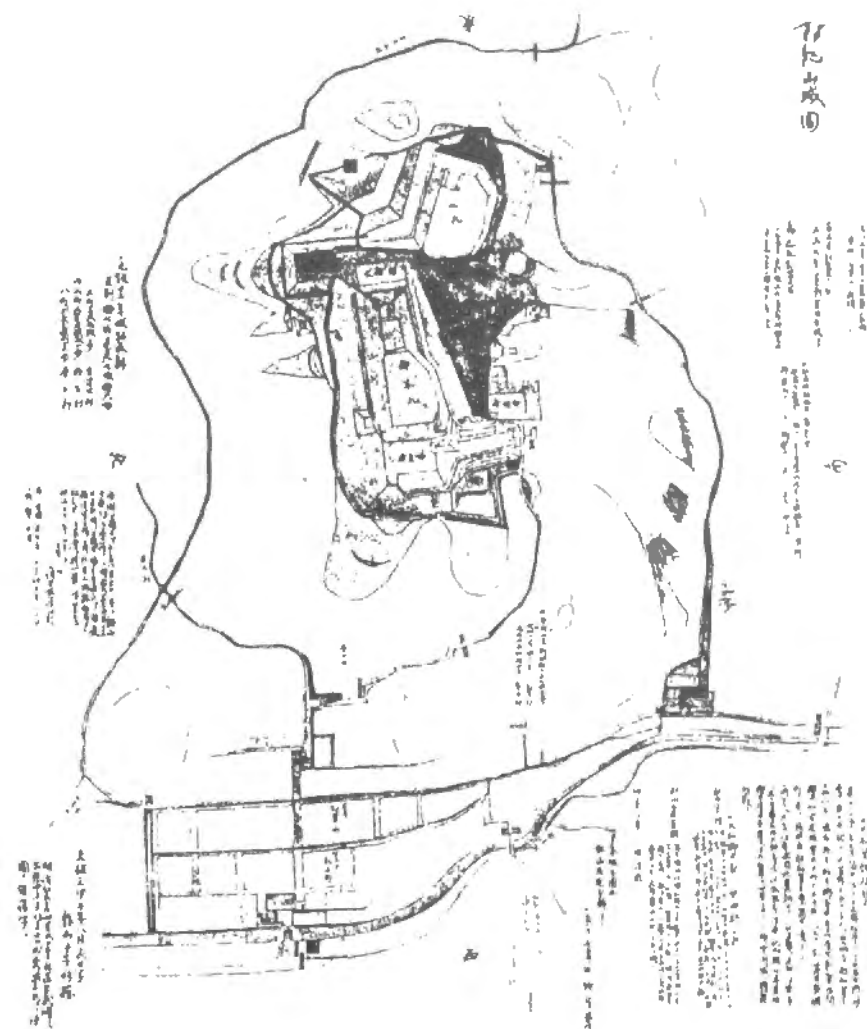


図 2-2 阿紀山城図

2-1-3 戦国城下町・阿貴の復原

「阿紀山城図 文禄三年八月写」という絵図（以下「古図」とする）がある。ただし原図は不明で、現存するものはすべて模写である。図 2-2 は、昭和の模写である。文禄のものからの直接の模写は、明治二十三年になされており、「宇陀郡史料」に掲載されているが、図 2-2 との間には基本的な差はない。

この「古図」には中央上部に大きく城郭が描かれている。建築物は一切描かれていない。登城口は北寄りの「春日門」と、南の「大手門」がある。城山の西山下に町があり、山裾を北上する宇陀川の流路にしたがって、町は一筋から二筋、三筋へと町幅を増し、南北に長く伸びている。この町の広がりや町割は現在のものと殆んど変らない。町全体は城山、宇陀川、町の南北に設けられた土塁で囲郭され、いわゆる惣構えとなっている。主たる町への入口は「西門関門」とあるところで、樹形をつくり「春日門」につながっている。他の出入口も樹形をつくり町を固めている。宇陀川の上流から水路が町中に引き込まれ、一筋町となるところで分岐して、ともに北の土塁に至り、土塁に沿って宇陀川に流出している。町は山、川、土塁と出入口の関門と樹形によって堅固に守られているようすがわかる。

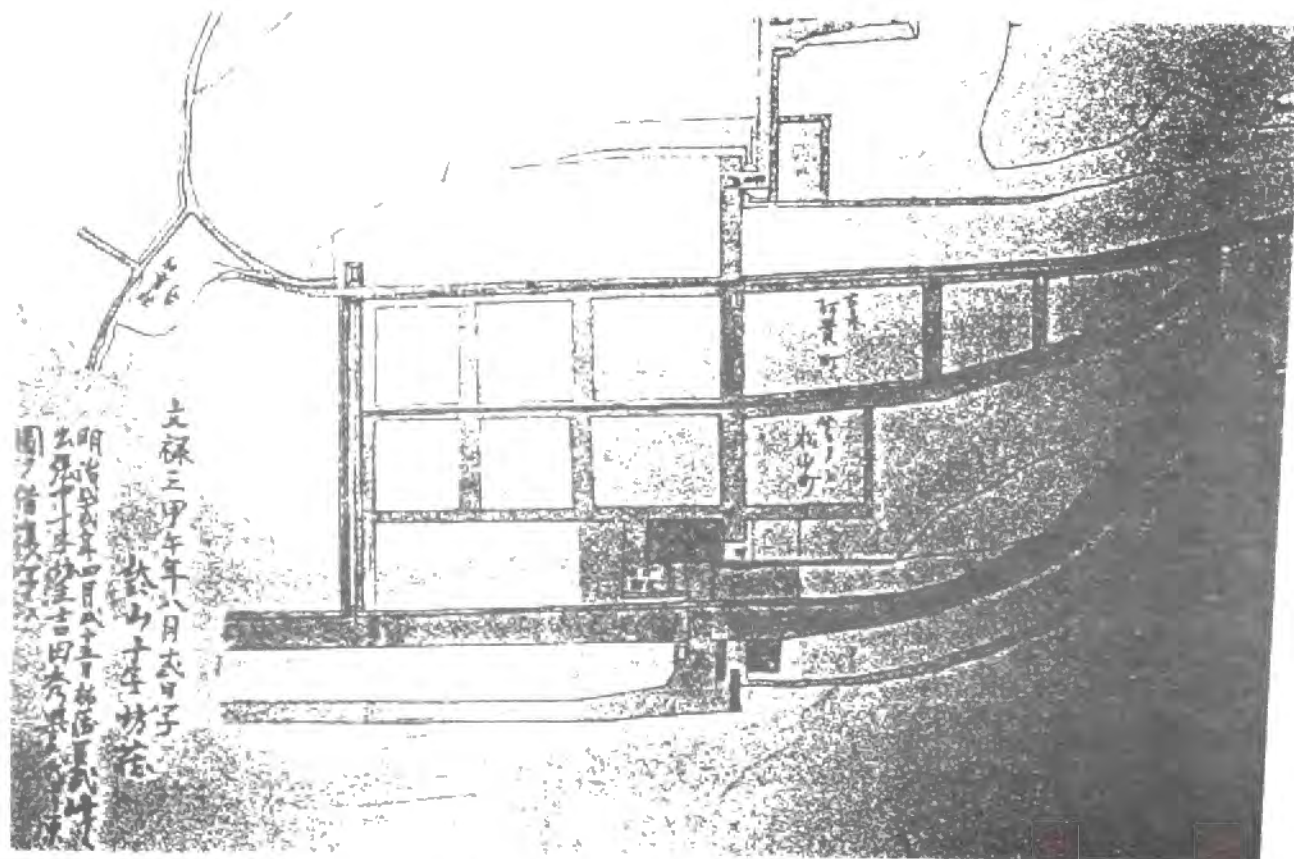


図 2-3 阿紀山城図 部分

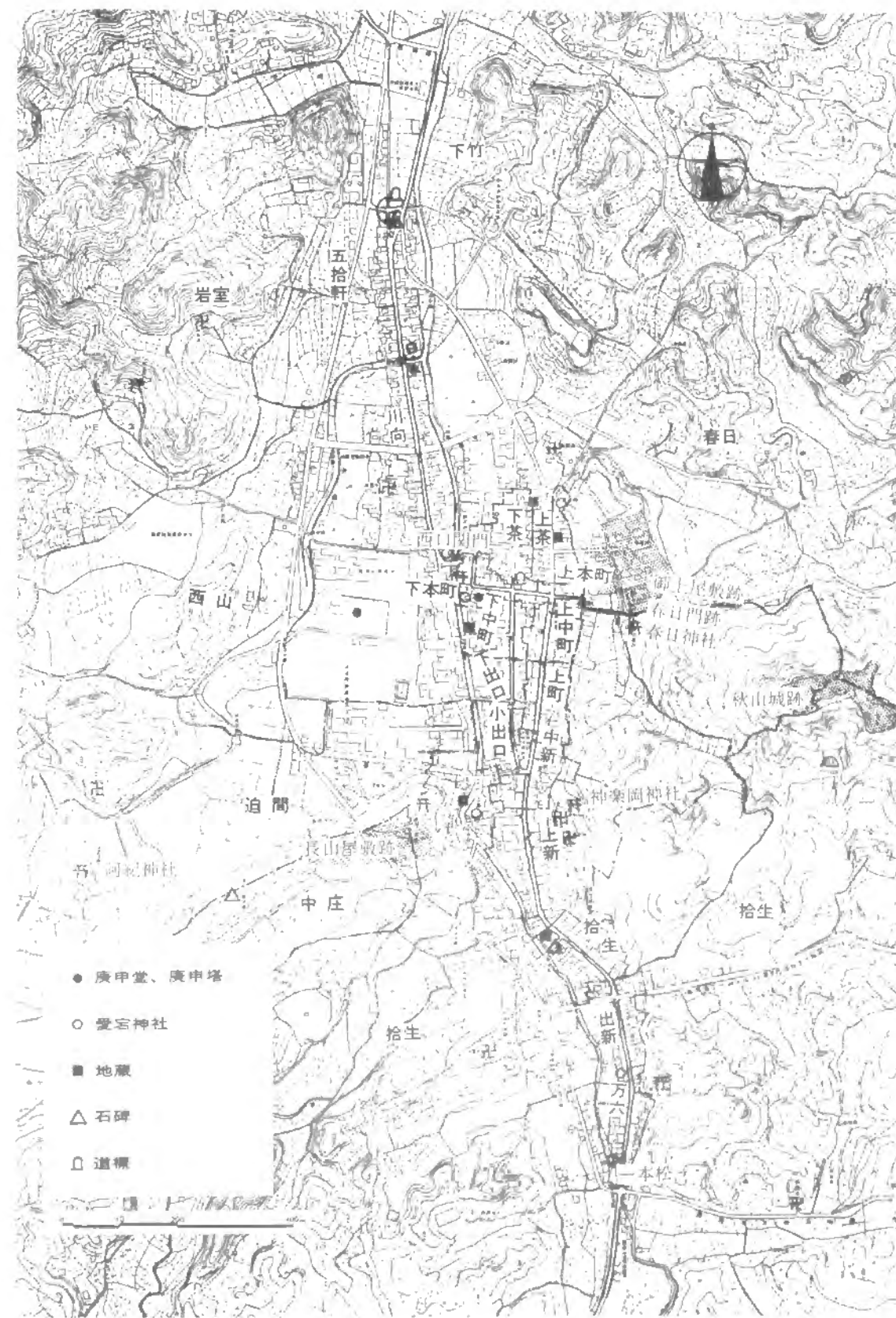


図 2-4 大字陀：字名、神社、道標

ただこの「古図」にはいくつかの疑点がもたれる。「文禄三年（1594年）」とあるが、図中には「古来阿貴町、今より松山町」とあり、松山町に改められたのは慶長十三年（1608年）に入部した福島氏の代となっており、（註4）年代的に矛盾している。また「古図」に描かれた山下町の形状が現在の地形図に近い表現となっており、幾何学的に正確すぎる。また元禄期に十六町といわれた町の規模と文禄三年の阿貴町の町の数が同一であるということである。一世紀の間に町に変化がなかったことになる。

この町の復原を試みる。現在旧松山町には十六の字名がある（図2-4）。元禄期に松山十六町といわれたのは、河東の十五町と川向町であった。これは五拾軒を除いてほぼ明治の市街地の相当する。ここで注目されるのは、一筋の町が分岐して二筋となるところの「小出口」という字名である。この分岐点は水路の分岐点ともなるので、住民は「水のわかれ」と呼んでいる。この「小出口」から南の方の字名には「新」とつくものが多い。また、この「小出口」という名そのものも、出口を意味しているから、ある時期はここが町の出口であったに違いない。秋山氏が在城した最後の年、天正三年（1585年）創建されたと伝えられる万法寺の位置は、町の入口を堅めるためというよりほかにこの位置を選んだ理由は考えられない。この万法寺の創建年代は「小出口」が町の出口であった時期を示している。

また旧松山町の氏神が「水のわかれ」で、北は春日社、南は神楽岡社となっていて、春日社は町の地域のみで氏子が形成され、神楽岡社は周辺の農村をも含んでいるのをみると、前述の時期頃は北半部の「小出口」までで、一つの町が成り立っていたと判断されよう。

町の北端は、先の「古図」の水路は町の北端の土塁に沿って直角に折れて宇陀川に向っている。現在の水路は「上茶」の北隅で折れ、やはり川に向っており、古城山の尾根との位置関係をみれば「古図」と照応している。「古図」そのものの年代が不明であるから当時の北界がこの位置とはいえない。しかし、町が街道に沿って成長するものとすれば、この地域は人為的操作がない限り人家の建ちならぶ可能性の低いところである。また城下の追手筋が町のほぼ中央にくるとすれば、この「上茶」の北端が町の北界と考えて差し支えないであろう。

「古図」には家臣団の屋敷地は描かれていない。古城山の北山麓の畑地に「土井内」という小字があり、これが「土居内」の意であれば、その位置あたりだろうか。あるいはまた山下の町の内に混在していたかもしれない。以上から次のような町を想定しておきたい。

宇陀地方で頭角を現わした秋山氏が歴史に名をもって登場したのは一四世紀の初期の頃であった。秋山氏はこの大宇陀のどこかに居館を構えていたであろう。今、それはわからない。

一六世紀に入り、小大名と化した秋山氏は宇陀川で防衛され、郡内を一望のもとに

見渡せるこの城山の山頂に砦の位置を選んだ。（図2-6の1）その後城下町の経営に乗り出したとらしい。というのも上水分神社の西殿庄の市が、中世末期にはすでに「古市場」という地名になっているとあり、またその市は松山へ移ったといわれる（莚田野町史）のも、その間の事情を説明しよう。町は城山と宇陀川に挟まれた地域にあって、最も広い北寄りの場所が選択されたと考えられる。その町の位置を決める基準線として春日神社の参道を取り、その南北二筋の町を割り付けたのであろう。春日神社の参道の延長線と川向いの里道が一致するのも偶然とは思えず、城下町以前から存在する古い参道であったのだろう。

（図2-4参照）福島氏の改易の後、元和元年（1615年）に宇陀に入った織田家の家臣は新町の篠川家綱の家を公議所としたとある。（註4）従って福島氏の在城時代には町は街道に沿って南に伸びつつあったと考えられる。（図2-7の3）

2-1-4 近世の大宇陀 陣屋町から在郷町へ

元和元年、京都の北野に隠棲していた信長の次男、織田信雄は家康から和州宇陀郡と上州小幡郡とを合せて五万石を拝領した。信雄は城持ち大名ではないので福島氏の城郭を再建することは認められなかった。元禄八年（1695年）、織田氏は家中騒動によって、丹波柏原へ転封となる。その間八〇年間にわたって宇陀郡の経営にあたったが、織田家が去って後は天領となっている。

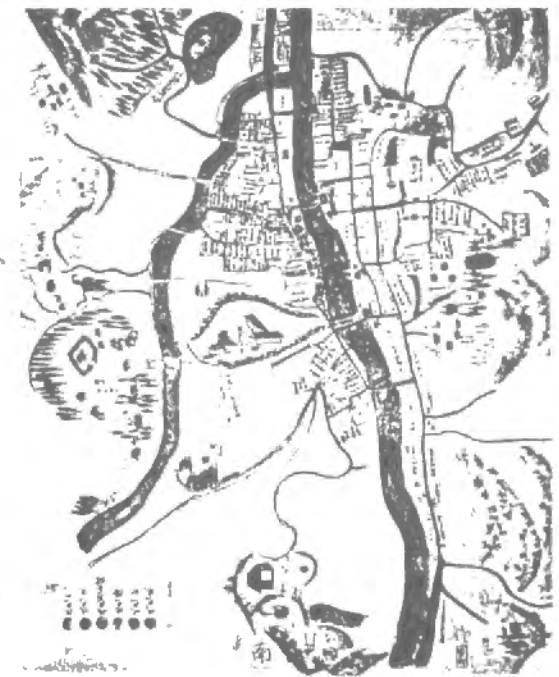


図 2-5 松山城下町絵図

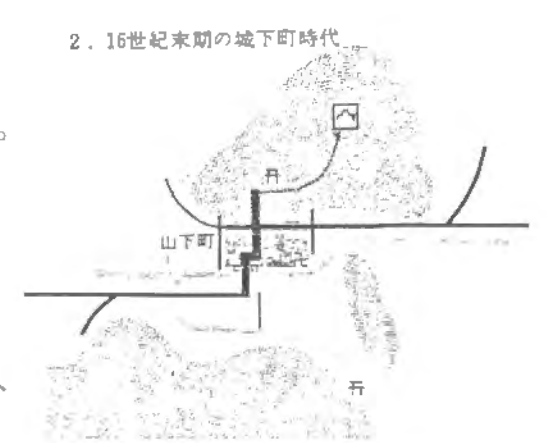
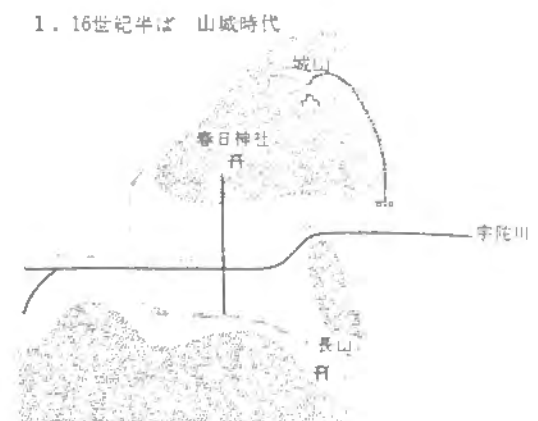


図 2-6 大宇陀変遷模式図-1

織田氏時代の松山は「松山城下町絵図」(以下絵図とする)となっていて残っている。ただし、この「絵図」には模写がかなりあり、原図がどれか不明である。図 2-5 は年号を欠いた「絵図」の模写の写真である。「織田山城守御代」とある絵図もあるが殆んど絵図は欠年となっている。「絵図」に記入されている家臣からみて三代山城守時代の終わり頃としてもよさそうに思える。

この「絵図」には御上屋敷と長山屋敷の二つの陣屋があり、それぞれの陣屋の周辺には家臣団の屋敷地がある。秋永氏の前掲書によると長山屋敷は元和元年(1615年)に建てられ、御上屋敷は三代永頼の時代となっている。町史では長山屋敷は二代高長の時となっているが、長山屋敷が先に建てられた点は一致している。

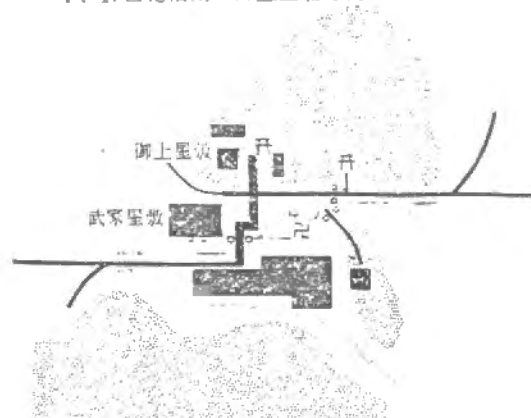
ここで御上屋敷以前の長山屋敷時代を復原してみたい。まず、この「絵図」から御上屋敷をとりのぞいて考えてみる。

長山屋敷と家臣団の屋敷地とが、宇陀川と本郷川、ならびに長山によって囲郭された構図が浮ぶ。家臣団屋敷地の配置を見ると、屋敷地面積による階層的配置は明確ではないが、二百坪以下であり、足軽屋敷は陣屋から遠ざけられており、武家地と町人地とは宇陀川で分離されている。(図 2-7 の 3) ここでは城山を核とし、山下に町人地をおき、宇陀川を堀にみたてた城下町・阿貴の構図が宇陀川を軸として逆転した構図となっている。なぜ逆転させたのであろうか。それはおそらく武家地の確保にあったと思われる。旧城下町では武家地は城山の山麓から山腹にかけてしたとれない。

3. 17世紀前期 長山屋敷時代



4. 17世紀後期 御上屋敷時代



5. 在郷町時代

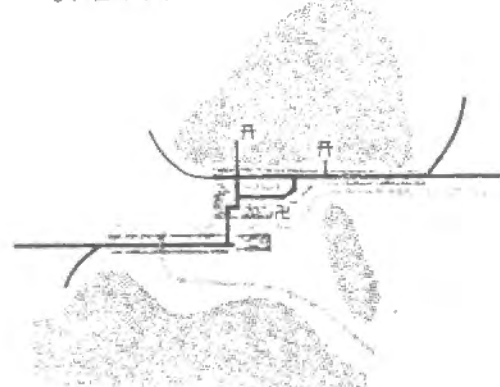


図 2-7 大宇陀変遷模式図-2

そこには平地は乏しく山の勾配は急峻である。そのため広い平坦地を求めて、川向いに移動したと思われる。さらに藩都の面目として身分階層制や防御の構えも必要であったであろう。

ところが、三代長頼は貞享元年(1684年)に古城山の北麓に御上屋敷を普請した。この普請は長山屋敷を父の隠居地とするためといわれる。先にのぞいておいた町人地側の武家の屋敷を元にもどして考えると、西口関門の北側に、家老邸をはじめ高禄の武家屋敷が十六ある。「絵図」では町中の門が二カ所あり、そのそれぞれに武家屋敷が置かれている。この武家屋敷の配置は、御上屋敷が城山山麓に新たに設けられたため、屋敷に向かう町中の道筋の防御のため武家屋敷を置いたと考えられる。ことに西口関門付近は春日門へ至る主たる町の入口であり、最も重要な門として高禄の家臣を配置したものであろう。(図 2-7 の 4) ところで、西口関門から春日門に向かう、かつての追手門筋にあたる軸線上に新屋敷を置いたことは、城下町時代の最も象徴的な部分の復活であったといえよう。

元禄八年の織田転封の後、宇陀郡は幕領となり、一時的には大名の預り所ともなるが、松山町は在郷の商業町として明治を迎える。ところで、この転封の際、織田氏関係の施設はすべて取り払われるところとなり、その後は田畑とするよう命ぜられている。まさに町だけが残ったのである。

在郷町となった松山は、奈良盆地に近く、他方伊勢・熊野方面にも早くから通じて交易には恵まれた位置にあった。「芳野でできて宇陀紙、宇陀でできて吉野葛」といわれるように吉野葛の生産地であり、また宇陀紙はじめ物産の集散地でのあり、あるいは宇陀地方の商業中心地として「宇陀の都」と謳われ賑わいをみせた。

ここで再び「絵図」にもどろう。「絵図」には十六の町が描かれている。この町の拡がりは、明治期の市街図に「五拾軒」が出来ていることと「春日村出町」が消失していることをのぞけば、殆んど変らない。それでは元禄期の頃、松山の町々は町と呼ばれるような都市的景観を呈していただけだろうか。次にその点を検討してみよう。

元禄十六年(1703年)の「検地帳」によれば、町の南端の「万六」(万町と六間町とが合併したもの)のうち六間町には「絵図」では「町」となっているものの「検地帳」の奥書の町年寄には挙げられていず。また「検地帳」の屋敷地の記載方法も○間×○間となり、上本町などの町の中心部が表口○間、裏行○間と記載され、敷地形状が短冊型地割になっていることと対照される。また「拾生町」では「絵図」によれば町の長さは東側で六十七間五尺と在るが、「検地帳」に記載された間口の総計は三十四間しかなく、未だ建て詰っていないことがわかる。また「拾生町」の西側の屋敷地は「六間町」と同じ記載方法

になっている。

すなわち「絵図」では「町」となっているが、短冊地割の上に通りに面して町屋が建ちならぶといった都市的景観には至っておらず、未だ農村的景観の部分があり、また「拾生町」のように町年寄は存在していても、必ずしも都市的景観になっていなかったのである。

「町史」によれば元禄期には家数五七九、人数三七二八人を数えたが、文久年間にはそれが半減したという。以上織田転封の元禄八年からの十六年までの八年間の変動をみた。

次に「絵図」の愛宕社の位置に注目してみよう。現在も、大字陀町のうち近世に「町」と呼ばれた地区には全戸が参加した愛宕講があり、町内会組織にもなっている。この「町」のなかで愛宕神社をもっているところがあり、その位置、数ともに「絵図」と一致していることから、近世初頭から全く変化がなかったことを示している。この愛宕社のある「町」が「下本町」と「上茶」を除けば町の両端部付近にしかないことを問題としたい。愛宕講がすべての「町」にあり、全戸参加の原則となっており、ひとつの政策であったとも推定されるがそれを示す資料はない。ただ町史に織田家三代高頼が寛文七年（1667年）の襲封に際して、町内の愛宕社を除地にしたとある。またわれわれの調査した拾生川原町の愛宕神社には、正徳四年（1714年）から明治に至る棟札まで揃っており、それによると三〇～四〇年を周期に修造、再建を繰り返している。正徳のものが最初の修造だとすると、創建はほぼ寛文年間ということになり、その頃が大字陀の愛宕講の起源とみて間違いないと思われる。先に愛宕社が町の南北両端付近の「町」に限られているといったが、その当時中心部は建てづまっておらず社地をとる余裕がなく、両端部の「町」はその余裕があったと推定される。委細にみれば社地は必ず「町」の境にとってある。それだけの自由度もまたあったということであろう。すなわち、織田氏時代にも農村的景観が町の両端ではみられたということである。こうして、近世初期の頃には農村的景観であった町の両端部も、次第に建てづまり、町なみが成熟し都市的景観となったと思われる。その結果は、町の両端まで短冊地割となった明治二三年の地籍図に現われている。

2-1-5 大字陀を貫通する道と道の神

さて大字陀は北には奈良、伊賀へ抜ける道に通じ、古代より政治的な中心地への交通路が通じていた。南には吉野、熊野へ通じる。いずれも低い峠でつながり、交通路の発達しやすい地形である。

古代の大字陀を語るとき、神武天皇の東征路や壬申の乱の天皇の進軍路など紀記に記述された政治、軍事の道にあたっていて、古代からの交通の要衝であり、北の奈良方面には勿論、南の吉野、熊野灘沿岸方面への強い結びつきがうかがわれる。例えば土地の古老の

「熊野鯖は塩のききごろあいであまかった」という話があるが、それは熊野灘であがった鯖を塩づけにし、熊野川、吉野川上流沿いにくる道からと、宮川、櫛田川を上がってくるのを宇陀の商人が買い受けにでかけ、後者では高見峠で受けて持ち帰ったものがあり、二日目に宇陀についた頃はフツカヅキといい、三日目には奈良で売られたという。二日目あたりがころあいとなり、「宇陀の熊野鯖」で知られたという。昭和の初期までは三重県波瀬から高見峠を越え、桜井の魚市場まで運ばれたという。特に古代では、原始的な粗製塩が水分を吸収して解けるため、塩を運ぶ手段として、海草・魚類を塩づけにして運んだというが、熊野鯖の運搬路は、多分古代以前にも遡る塩の道であった。それゆえに熊野鯖は宇陀地方と熊野伊勢方面との強い交易路が古代以前に遡って存在していたことを推測させる。

中世末城下町建設の時には、西殿庄から現在「古市場」として名が残っている市を、ここ松山に移動させたが、これはこの地が奈良盆地平坦部と奥宇陀・吉野・伊勢方面とを結ぶ地の利を得ていたからである。背後の山間部からは材木の他に、薪炭を桜井・八木あるいは高田・丹波市あたりまで供給すると同時に、これら平坦部からは、米や塩、その他の日用品を山間部に提供していた。吉野葛・宇陀紙は特産品として有名である。

また二月八日は、えびすの初市露店であり、宇陀の山間部の人々を迎えて現在でも大変な賑わいであるという。これも口宇陀の中心としての松山が、広域の商業圏を従来からもっていることの証であろう。

また近世になって旅が容易になり、庶民の生活のうちに広く深く溶け込むようになり、伊勢参宮が盛んになると、南都から大字陀を通り伊勢に行く道の一つとなった。もう一つの道は後に述べるように榛原を通る道である。（図 2-11 参照）

大字陀の町なみの南「万六」のはずれの街道横には見通し一メートル余りもある松の老巨木がそびえ、北の「五拾軒」の端よりさらに少し先の下竹辻には道標がある。後者は、高さ 130 cm、幅 95 cm、厚さ 37 cm の自然石である。表の南面には「右 はせ はい原 左 みわ さくらい」とあり、裏の北面には「嘉永五壬子年 寄主 十月上旬建 松尾七良兵衛」とある。松の木は松くい虫の被害を受け、枝の大部分が切り落とされた状態であった。これらは明らかに道のサエギリのための呪物であり、塞の神であった。石や樹木は神の依りしろでもあり、集落の境において邪霊悪鬼の類が集落内部に入らないようにしたものであろう。

元禄八年（1695年）織田氏国替え当時の記録によれば町内に五ヵ所の門があった。そのうち町方に関係のある門について「修復等は町役……仕候」とあり、その他、門には「外に北口内壺ヶ所領主より建候由、此門不入所所故此度御払ニ入」とある。この記録は、織

田氏入部以来、陣屋、家中屋敷は川向うに移り、福島氏までの城下町時代城下を守っていた門は、町方を守る門として町方で維持されてきたことを示すのではないだろうか。そのためかつては武家の門が町方の門となり、織田氏の関係施設が取壊しとなったときにも、町方の門としてひきつがれたのであろう。これは現在西口関門、あるいは黒門と呼ばれている。この門もある時点では町の出入口であり、その当時には、このあたりにも塞の神のようなものがあつた可能性が強い。現在は、えびすさん、庚申さん、地蔵さんが付近にあるが、それらしきものはない。その他、庚申、地蔵、えびすなどの神々が道に沿って配置され、道をそれぞれ守っている。(図 2-4)

2-1-6 町の構造と町を守る神

「五拾軒」「川向」を除いた宇陀川より東の町は、「中新」の水のわかれを境にして、「上」(南側)と「下」(北側)の二つの領域に分けられている。「上」は神楽岡神社の、「下」は春日神社の氏子区域となっており、もともと大宇陀は二つの大きな領域からなっている。秋祭りに出る太鼓台やこども神輿の巡幸も水のわかれより下には踏み込まない。

春日神社は中世において、この地域が興福寺春日社領であった頃から、ここに鎮座していると考えられる。先の戦国期の城下町阿貴の復原で述べたようにこの「下」の春日社の氏子領域が城下町としては最初に造られ、後の慶長・元和の頃「上」の部分が成立してきつつあったと思われる。このように川東の部分は大きく二つに分けられ、それぞれ氏神がその町の部分を守っているという構造となっている。

川東の部分は織田氏時代の松山城下町絵図によると「川向」の字名が現われていてすでに家並が出現していたらしい。その後明治期までの間に「五拾軒」が現われてきている。この部分の氏神は岩室の皇大神社であり、春日社、神楽岡社とも異なる氏神が守っていることになる。

このように、ここでは町の拡大成長は、その両端に単位が付加的に、線的に伸びている。そしてある段階になるとさらに大きな上の単位になり、その上の単位にはそれぞれの氏神があることに注目したい。そしてその上の単位の内部には、以下に述べるような「町」の単位が整備されていく。図 2-8 の模式図はその概要を示している。

その「町」には愛宕講が「町」毎に組織されていて、町内の全戸が加入している。町史では「伝承によれば、城下町の火災防止のため、松山城主織田山城守長頼が令下して愛宕神を勧請奉祀させたという。織田氏が松山に公館を置き、治所に就いたのが、寛文・正保年間にあたり、寛文七年、三代長頼が襲封に際して(下本町の愛宕神社社地に対し)除地

の墨印を下している……」と記され、17世紀中期に創祀されたという。

八つの「町」では愛宕社を町内に持っている。社を持っていない町内にもそれぞれ御神体があり、順番に当番を決めて持ち回っている。愛宕神社は火伏せの神であるが、その社は「町」の境におかれている。これは愛宕権現が塞の神的な性格をもっていることを示すのであろう。愛宕講は愛宕神社の例祭にあたる日に、例祭と会合と直会からなる参会が行われ、親睦が深められる。会合では代参人を決めたり、町の運営上必要なことが決められている。愛宕講は「町」を火から守っている、と同時に「町」の境を守り、そして「町」としての社会構造の強化と結束を強めることになっている。

また道が二筋になっている中心部分の「下」の領域では上本町・上中町・上町とからなる上町(カマチ)とその西側の下本町・下中町・下出口・小出口からなる下町(シマチ)に分けられる。近世において三と八の日に六斎市が立っていた。伊勢辻の道標で、伊勢への道は上町筋を、大峰山への道に下町筋を振り分けていたが商業上公平を期すためであったのであろう。

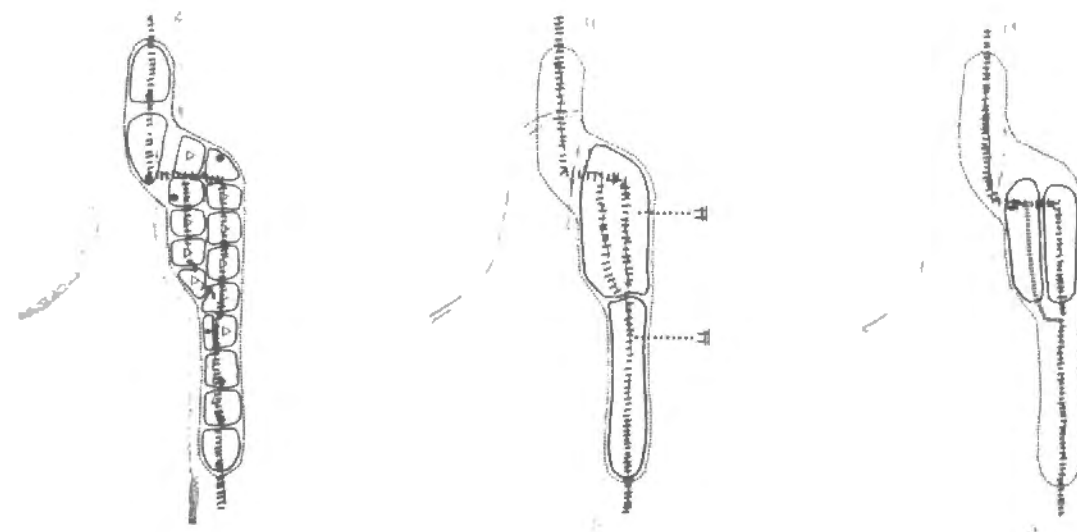


図 2-8 大宇陀の町の空間構造モデル

2-1-7 大宇陀の空間構造モデル

以上に大宇陀の変遷・拡大過程を復原してみたが、その結果次のことが特徴的である。

- 1) ここにおいても大宇陀全体という集住の場所が山に囲まれ、守られている。そのよう

すは、図 2-9 の大宇陀の断面図をみれば明瞭に理解できよう。

そしてそこは古くは阿紀神社に守られていた。後に城下町になると春日社、拡大するにつれて「上」の領域が出来て、そこは神楽岡社によって守られるようになる。さらに後の「川向」の拡大には岩室の皇大神社が守ることになる。

それらの領域の神は、集住の場所に隣接する山に少し入った麓近くに森に囲まれてある。

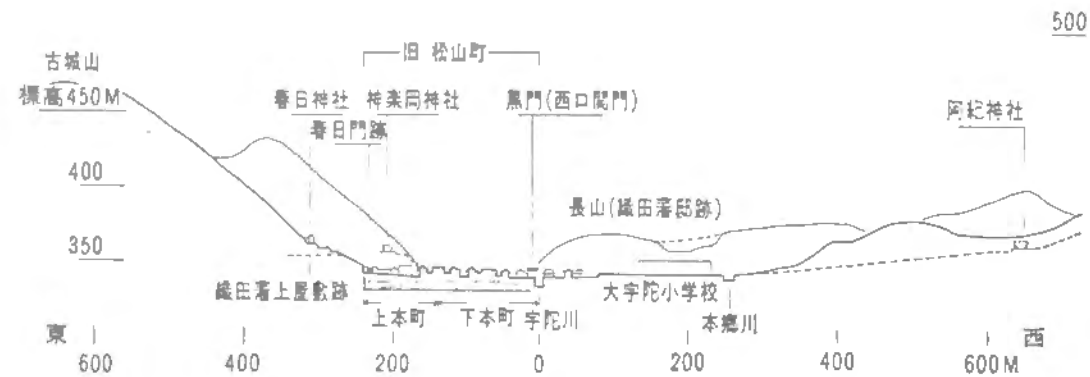


図 2-9 大宇陀東西方向断面図

- 2) 重要な道が南北に通じ、集落の両端には塞の神、道の神によって外部からの悪しきものの侵入に対して守られている。その他 庚申、地蔵、えびすなどの神々が道に沿って配置されている。また最初の城下町が造られた時点では北の端に今の西口関門という門、南の端には小出口にある万法寺があって町の入口を固めていた。
- 3) 大宇陀という全体の下に、「下」「上」「川向」という領域があり、さらにその下には「町」があるという構造となっている。「町」毎に愛宕講が組織されていて、それぞれ御神体を持っている。そして愛宕社が境におかれ「町」を守っている。また中心部では上町、下町と東西にも分れていた。このようすは図 2-8 に模式図化して示す。
- 4) 町の線的な拡張が顕著である。道に沿って発展したいわゆる街村であることから、当然のように見えるが、道に沿って付加的に、素直に単純に増殖させているように見える。ただし武家地については、計画上のさまざまな考慮があって、必ずしも単純な線的な増殖ではないが、付加的な増殖である点は変りはない。
- 5) 以上を大宇陀の空間構造をモデル化すると図 2-8 のようなものとなる。

2-2 交通の要衝—榛原（註 6）

2-2-1 古代幹線の要地、榛原

大和盆地より伊勢に至る道は、古来より三路あった。（図 2-10 参照） 北路は盆地の東西に走る横大路から、初瀬峡谷を通り、榛原に至って分岐し、それより東北に向い、名張を経て青山峠をこえて伊勢に至る。中路は榛原で分岐した後ほぼ正確に東に進み、かい坂峠を通る道であり、南路は大和盆地の南、吉野上市から宮滝、鷺家を経て高見峠を通り、櫛田川の流域を下って伊勢にでる道とである。

北路は名張の先で分岐し、北に向う道は＜原初東海道＞ともいうべき、大和と東国を結ぶ主要幹線であった。伊勢から海路で東国を結ぶこともあったので、これらはすべて大和と東国及び伊勢とを結ぶ主要な道であった。

これらの道が古くから開けていたことは、紀記の記事のなかにしばしば出てくることから明らかである。例えば倭姫命が天照大神の御杖代となり、大神の鎮座する地を求めて各地をめぐる最後に伊勢の地に到るが、「日本書紀」垂仁天皇の条によれば、まず菟田の筱幡に到ったとある。また「皇太神宮儀式帳」によれば、三輪の御諸原から大神を奉り、

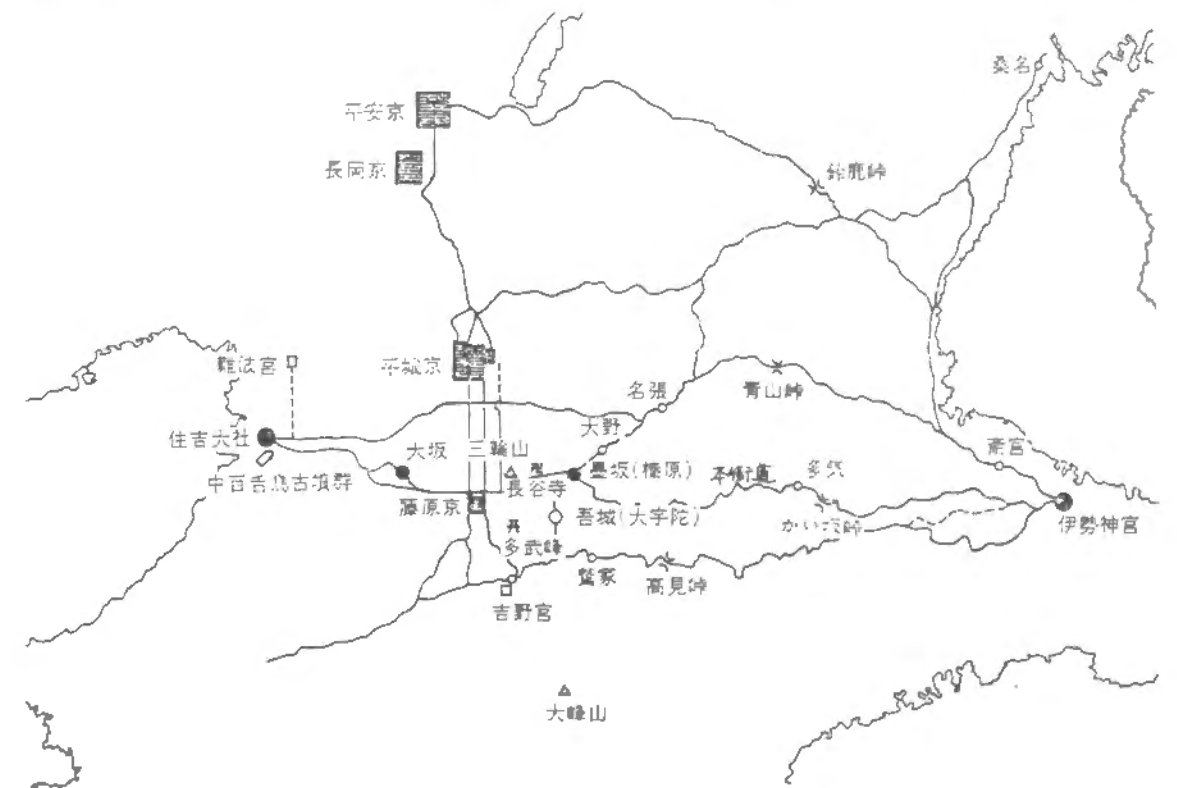


図 2-10 古代幹線と榛原・大宇陀

宇太の阿貴宮、佐々波多宮、伊賀の穴穂宮、阿閉柘植宮、近江の坂田宮、美濃の伊久良宮
その他を経て、伊勢五十鈴川の川上に鎮まりますことになったとあり、これらの地名は上
記の道に当たるところが多い。

また壬申の乱に際して、当時の皇太子であった天武天皇が東国に赴くために通った道は、
吉野から菟田の吾城（現在の宇陀のあたり）、さらに菟田の郡家を通して上記の原初東
海道から東国に向ったとある。

大和朝廷が盆地の南部に位置している時代には、これらの道が朝廷の意志を東国に知ら
しめる征服の道であり、また倭建命が熊襲征伐の際に伊勢の倭姫から衣裳を受け、また東
征の際には草薙剣と火打ち入りの袋をもらったことからわかるように、朝廷の呪術的な祭
祀のための道であった。その後の斎王や例幣使の通る道でもあった。そして地方からは租
税である調庸の貢納のために、民衆が都に上りまた下っていった道でもあった。

榛原はこのように古代から伊勢・東国に到るもっとも重要な道の分岐点に位置していた
要の地であった。そのせいであろうか、第一節に述べたように、この辺りは古くは皇室の
直轄領的な性格をもっていたのではないかと推定されている。

このような重要な交通の要地であり、墨坂という呪術的な祀りの場所である榛原である
から、当然この辺りには集落が古代よりあったと思われるが、それについては不明である。

都が藤原京から平城京に移ると、当然のことながら、榛原を通過していた道は主要な幹線
としては使われなくなった。平城京から東国への道は、都のすぐ北から東の方向へ木津川
谷をさかのぼり、伊賀盆地北部を東行し、古くからの東海道へ接続した。伊勢への道も、
新しく作られた都祁山の道から名張を経て、従来の伊勢道に入り、青山峠をこえる道が、
平城京から伊勢神宮への最短の道となった。（図 2-10 参照）

都が平安京に移ると、榛原を通る道の重要性はさらに落ちた。古来榛原のすぐ東、内牧
川に牧場が営まれていたが、平安遷都前後に廃止されたことが記録に見える。これによ
っても榛原近辺の道の衰退が裏づけられよう。（註 6）

2-2-2 古代大和の境としての榛原

榛原はまた第一章に述べたように大和の境として、大和の領域の神である三輪山の神、
大物主と思われる墨坂神を祀る古来からの重要な祭祀の場でもあった。

現在、墨坂神社は宇陀川の東岸、萩原宇天野に鎮座するが、天野の「宮講由来記」によ
れば、文安元年（1449年）九月二十八日、墨坂神社は上萩原天の森から、萩原の天野の地
に遷座したと伝えられる。元の鎮座地、上萩原天の森とは榛原の町の東北のはずれにある、

現在の大字西峠、小字天の森と推定される。そこは図 2-1、図 2-11 からわかるように
大和盆地から入ってきた谷が、ここで最も狭くなり、峠となる場所である。ここがちょう
ど大和の内部と外部との境として地形的に最もふさわしい場所であることが地図から理解
できよう。またそこをさらに古代の幹線である〈原初東海道〉を進むと、倭姫命が天照大
神の御杖代になってめぐって、まず到ったという菟田の佐々波多、現在の篠幡神社と思わ
れるが、その場所も第二の墨坂ともいうような、峠の場所であることは、大和の入口を守
る二重の呪術的な備えである可能性も否定できないであろう。

その後大和の領域が広まるにつれ、また大和としての領域の意味が減じるにつれて、そ
の出入口としての墨坂の意味の重要性は低下する。中世になっては、後に述べるように墨
坂神社はもとの位置から移され、むしろそこにある集落の氏神としての意味が強くなるの
も、時代の移りかわりによる意味の変化であろう。

2-2-3 中世榛原の歴史

平安時代に入って貞観二年（860年）、この辺りの菟田野は源融に下賜されたことは先
に述べたが、その後身と思われるのが、康保四年（967年）には萩原荘として東大寺尊勝
院の根本所領となっており、その頃までに荘園化は完成している。古来この地は拝原、這
原、萩原などの文字を用いられてきたが、いずれもハイバラと読んでいる。

古代末には東大寺の手からは離脱していったもののようで、室町時代には興福寺領とし
て成立していた。萩原荘の東北に隣接する福地は、平安末期にはすでに興福寺の一荘とし
て成立していたらしいことが、建久九年（1198年）八月の「春日社若宮神人交名注進状案」
に若宮に奉仕する神人の名を注記して、

山辺守行 住所 宇陀 福地庄

と記してあることからわかる。神人職は支配下の荘園より徴発するのが普通であるので、
春日社の本寺興福寺領であったと認めよう。

鎌倉時代には大和においては、東大寺は伊賀、大和などの山間地に勢力を占め、興福寺
は大和国全体を知行国化し、延暦寺は多武峰を中心とする勢力を確保していた。榛原周辺
についての史料は、町史にも見られず不明であるが、古代末期より宇陀郡の諸荘園も興福
寺関係のものが多く、鎌倉時代もこの状態が続いたものと思われる。

南北朝に入ると、吉野を中心とした南朝は、伊勢・伊賀を本拠とする北畠氏の勢力を背
景としていたことから、また伊勢を通じて東国の南朝勢力と結んでいたため、宇陀地方は、
南朝と北畠氏を結ぶ重要な交通路となっていた。先に述べた古代からの伊勢に通ずる幹線
を通して、伊勢・伊賀の北畠氏勢力がこの地方に浸透していた。後に伊勢本街道と呼ばれ

る、かい坂峠越えでは、伊勢国司の居城多芸御所（多気）に直通し、青山越えの方面では伊賀と伊勢に通じていた。

宇陀地方には、この頃までに秋山氏、沢氏、芳野氏という、後に宇多三人衆と呼ばれる土豪武士団が成立しつつあり、元中二年（1385年）国司顯泰が兵一万騎をもって吉野との連絡路である宇多郡の地を押えようとして侵入した。宇多三人衆はこれと協力し、その後国司の被官となったと思われる。このように北畠氏の、伊勢に於ける勢力の拡大に乗じて、さらに自己の勢力を在地武士に浸透させることによって、有力な土豪武士団を成立させていった。秋山氏は現在大宇陀町の古城山に、沢氏は伊那佐山の麓の沢庄と山上の沢城、芳野氏は芳野川上流を本拠としていた。

以後近世に至るまで、この地方の歴史は北畠氏と宇多三人衆を中心に展開するが、その勢力範囲は、相当の変化があったことが、町史に明らかにされている。

・方室町中期には、この地方の荘園領主としての興福寺は、大乘院が交通の要所赤埴関を中心とする宇陀郡北部を領し、一乗院領は現在の大宇陀町を中心として沢、秋山の根拠地を含んでいた。萩原荘は一乗院方に属する中院領であり、萩原関だけは皇室御領となっていて、その関所代官は興福寺の僧が努めていた。この萩原庄および萩原関は興福寺の直務（直轄領）であったが、伊勢国司の圧迫が加えられていた模様である。これは後に述べるように平安末からおいおいと盛んになってきていた伊勢参宮などの通路にあったているこの周辺に、荘園領主が関を設けて関銭を徴収していたが、そのもっとも魅力的な萩原関を伊勢国司の望む所となり、『雑事記』（註 8）の応仁二年（1468年）十一月二十三日の条には、伊勢国司は興福寺領の宇陀の諸関を確保しようとして、萩原庄の国司請所となることを希望して

一昨日中院領萩原庄事、自伊勢国司方、可請旨所望之、雖然可直務旨六方集儀とあり、さらに文明二年（1470年）六月十日の条には

就宇多萩原関事、国司被官与六方公事到来、仍伊勢詣上下停止通路、
在々所々申付之以外嚴密云々、初瀬路・鉢伏両所被留之、自土州
参宮山路迷惑由申入之、昨日先参詣長谷之处、本来伊勢道者之間、
不可叶旨慈恩寺申之押留云々、自道今日注進之間、長谷寺参詣分可通旨仰
遣慈恩寺方畢

とある。また同月十二日の条にも、この間の事情をさらに説明しているが、それによると萩原庄内に国司の被官である開補の薬師堂領があり、開補はこれを寺門の直務より除くべきせあると申し入れて、きかれないとみるや、不当に料足を関並びに庄に打ち掛け、さらに「参宮以下之打止通路……仍甲乙人以下悉以通路不叶者也」とあり、興福寺側が次第に「寺門不及力」となっていようすが示されている。このように沢氏および秋山氏を通じて伊勢国司方は、長谷越えの街道と萩原関の実権を支配するに至ったと思われる。

中世から近世にかけて、大和へも織田信長の勢力が伸びてくる。永禄三年（1560年）頃には、松永久秀が沢、檜牧両城を支配することになる。このときに沢城に久秀の部下高山飛騨守図書が入部している。彼はこの間キリスト教の洗礼を受け、その子右近と共に、キリシタン大名として有名である。天正四年（1576年）には信長は大和一円を筒井順慶に与え、松永久秀を滅ぼさせ、大和支配を完了した。

2-2-4 参詣の道と萩原関

すでに述べてきたように、古代の幹線は帝都と地方を結び、国家の発展に応じて、征服の道であり、祭事を行う道であった。国家の意志を強制し、地方からは租税である調庸の貢納のために民衆が都に上りまた下っていった道であった。しかし律令制の衰退とともに、国家への貢納は低減し、代って荘園の私物の輸送が増大した。民衆にとっては、強制された義務としての旅であることは変りなかった。このような国家や領主に対する民衆の義務としての旅のほかに、人々の自発的な意志にもとづく旅は、古代の非常に困難な条件の下では、一般の民衆にとっては殆んど不可能であったであろう。

しかし経済的に余力のある貴族や公卿の間では、奈良・平安時代から、そのような旅は行われていた。例えば、元正天皇が美濃養老温泉に行幸したり、また天平十年（738年）には、従四位下小野朝臣牛養が 従者十二人を連れて、東海道を經由し東国的那須温泉にまで行っている。（註 9）

このように温泉への湯治の旅と同時に、もの詣でが平安中期から流行しはじめていた。まず一〇世紀に、貴族社会に観音信仰がひろまると、清水寺や長谷寺は観音の霊場とされ、参詣する者が多くなった。長谷寺は特に女性の信仰を集めたことは、源氏物語をはじめ枕草子、更級日記などの女流文学に明らかであり、女性の参詣者も多かった。長谷詣は源氏物語にも「国々より田舎人多く詣だたりけり」と記されて、当時すでに地方からも多くが参詣していたようすがわかる。

吉野は大和朝廷の発展期から聖地霊山として崇拝されてきたが、平安中期の頃からは、吉野の金峰山は弥勒浄土とみなされ、貴族の旅行もしばしば行われた。藤原道長は再度にわたって金峰山に詣でている。彼が寛弘四年（1007年）に山中に埋めた金銅の経筒は後年発掘されている。

熊野参詣も平安中期から始まる。大和朝廷の初期から聖地とみなされていたが、仏教との習合によって観音補陀落浄土とされ、また浄土教の普及につれて阿弥陀浄土に擬せられてきた。特に平安末期の院政時代には、白河法皇以来、歴代の院を中心として、貴族社会

に熊野詣が流行した。

このように古代末から、貴族公卿の間で行われた寺社参詣は、中世の鎌倉時代に入ると、宿屋の発達、銅銭ではあるが貨幣の流通などによって、旅の事情は好転する。旅の主役も、貴族公卿から武士に移った。熊野参詣も武士、特に東国武士の間に拡がり、生涯に二、三度に及ぶ者も少なくなく、上総の一地頭のように年詣をする者すらあった。

民衆による伊勢参宮の記録は、古くは承平四年（934年）九月の神嘗祭に、「参宮人十万、貴賤を論ぜず」と『大神宮諸雜記』にある。ついで永久四年（1116年）九月にも、宮川洪水のため多数の参宮人が渡河の途中漂流したという記事もみられる。また鎌倉時代に入り、宝治元年（1247年）の内宮遷宮のときには幾千万人とも知れぬほどの貴賤の参宮があったと『内宮遷宮記』にある。これらの記事には誇張があろうが、伊勢参宮が古くから多くの人々の間に広まっていたことをうかがうことが出来る。（註 10）しかし大部分の民衆にとっては、未だ経済的余力に乏しく、少数の上層の農民や、例外を除いては、このような社寺参詣をするまでには至っていなかった。

京都から伊勢神宮に詣る道は、近江路を経由していたが、鎌倉時代の頃より大和路を用いるようになった。このことは上津道が当時伊勢街道と呼ばれていたことから明らかである。平安時代に起こった本地垂迹の思想によって、天照大神のものと姿は観音であると考えられるようになり、さらに鎌倉時代になると伊勢は表、長谷は裏と呼ばれて、伊勢神宮に参詣する人は必ず長谷寺にも参詣すべきであるという考え方が生れたことがその理由である。

中世半ば、室町時代初期の応永十年（1404年）四月同行十三人を以て参宮した醍醐院隆信僧正の手記によると

二十七日に出発して昼は山城菜島、夜は奈良転害大路の稲屋に泊り、
二十八日は東大寺、春日社に詣でた昼に長谷寺、夜に田口に至った。
二十九日昼は菅野で、夜は伊勢ミカキノ里に達し、晦日にクワカタ
をへて山田の福命大夫亭に泊った。一日に外宮内宮の参詣をし、
二日に山田を出発し往路を経て五日帰京した。

とあり、榛原もこのような伊勢詣の参詣者の通路となっていたことがわかる。

この他にも大乗院寺社雜事記に、寛正二年（1461年）四月尋尊ら一行十三人が室生寺に参詣したときのことを記しているが、この往路は鹿野園、鞆田、大野寺を通り、室生寺に参詣し、帰路榛原の極楽寺に詣り、長谷寺、多武峰を経て上津道を奈良に帰る道順であった。このように中世において、榛原は伊勢、長谷、室生、多武峰、南都への参詣の街道の要所であったことが知られる。と同時にこのような参詣が盛んになっていたようすや、宿屋が設けられていたことがわかる。（註 11）

この伊勢参宮の長谷寺を通過する経路の変化は、再び榛原を通過する伊勢みちの隆盛をもたらした。中世後半の室町時代に入ると、二毛作の普及になど農業生産力が発展し、先進地区である畿内の農民は、経済的に徐々に向上し、農民にとっても旅は容易となった。この時代になって武士の間では熊野詣での代りに伊勢参宮が盛んになったが、農民の間にも、ようやく広がるようになった。このような先進地では伊勢講が発達しており、室町時代の末には、畿内周辺部においてもおどろくほど行きわたっていた。講によって力の弱い農民も参宮できるようになっていった。

このようにして室町時代も半ばを過ぎると、伊勢神宮をはじめとする社寺参詣にかなりの数の民衆が参加できるようになるが、この交通量の増加を目当てに、荘園領主は自領のなかの街道沿いに関所を設けるようになっていた。

中世半ばから末にかけての伊勢街道の榛原付近には長谷寺関、萩原関、赤埴の諸関、諸木野関、黒岩関と多くの関が設けられていた。萩原の関は榛原の南部にあり、井足の関とも呼ばれていて、皇室御領の関であった。この地方の荘園領主としての興福寺は、室町中期には、大乗院が交通の要所赤埴関を中心とする宇陀郡北部を領し、

この関は参宮街道のいちばん大きな関であったといわれている。これらの関はそれぞれの荘園領主が経済政策の一つとして争って設けたもので関銭をとっていた。この間の事情は延徳四年（1492年）四月に大内政弘の母が参宮したとき、この関を通り関料二千疋を納めたというし、また『大乗院寺社雜事記』の中に文明五年（1473年）九月廿日の条に

田口庄関料十五貫 黒岩関五貫 諸木野関十貫文

と記されていて、関料をとっているようすをうかがうことが出来る。このように短い区間に多くの関が設けられていることは、榛原経由で伊勢本街道を通る道者の数が相当大きかったことをうかがわせる。

また先に引用した文明二年（1473年）の『雜事記』の記事にも、萩原関を閉鎖することによって伊勢参宮および長谷詣でに迷惑がかかるようすがみえ、通行量の増大が推測される。

これらの諸関は、中世も末頃になると荘園領主から在地武士の武士に実権が移っていくことは先にみた。このような関銭を徴収する関所と、山賊や海賊が出没した戦いが絶え間なく起こるような治安の悪い状態でも、相当な旅行者がいたことを推測することは以上にみてきた通りであるが、信長・秀吉の全国統一と関所の廃止によって、旅の民衆化は一層進展することになる。

2-2-5 萩原関と宿場町の形成

萩原関の位置と宿の形成時期についてはあまりはっきりしていないが、ここで考察を試みる。関の位置については「宇陀郡史料」では「所定かならず 西峠の辺ならんか」とあり、また町史では「今の榛原町の南にあった」としている。この根拠については明確ではないが、萩原の関が「井足の関」とも呼ばれていたことから、井足の中心部、すなわち榛原町の南としたものであろうか。しかしこのように南に関があるということは、関が本来街道沿いにあるべきはずであるから、街道がもっと南の方を通っていたことになる。ところが地形から考えると、図 2-1、図 2-11 からわかるように、おおよそ現在の位置を通る以外は考えられない

大字下井足（しもいだに）は、現在あかね台団地となっているところにあった井ノ谷を含んで、大字萩原と西峠のところで接している。したがって、このあたりに関があったとすれば、萩原関とも井足関とも、いずれに呼ばれても矛盾がない。事実、当時ではどちらにも呼ばれていた。また街道に位置からも問題はない。やはり萩原関は西峠のすぐ東側あたりの街道沿いにあったと考えるのが至当であろう。

宿の位置についてはどうであろうか。現在の市街地のあたりに集落はあったのであろうか。この点について判断する史料は、現在のところ以下に述べる二点しかない。

「宇陀郡史料」中に「当地に古頭屋、新頭屋と称するものあり、これら二団体によりて宮座なるものを組織し、墨坂神社一切の社事を管掌す、而して古頭屋は多く上萩原にあり。新頭屋は悉く下萩原にあり。又古頭屋に鍵元なるものありて、神扉の開閉を掌どる」とある。この記事によれば上萩原、すなわち玉立、小鹿野、西峠に古頭屋がいて、下萩原すなわち、現在の榛原の市街地付近の新頭屋よりも重要な役割を担っていた。このことは、もともと古い集落は上萩原すなわち西峠の付近にあったが、下萩原の住民は遅れて入ってきたことを示している。しかしその遅れて入ってきた時期はこの史料からは不明であるが、次の史料からある程度推測できる。

「宇陀郡史料」の「萩原村」の説明に「本村素榛原の字を用い、中古這原或は灰原、後ち（年月不詳）今の字に改む、昔時本郡玉小西村（今の西峠村・小鹿野村）と一村たり、寛永の頃分て二村となり上榛原（今の玉小西村）下萩原（今の萩原）と云ひ（年紀不詳）改めて今の称を用ゆ」とある。この寛永の頃の分村と新頭屋の成立の時期とはおおよそ一致すると考えるのが至当であろう。すなわち始めは西峠あたりに集落があったが、寛永の頃の以前から今の市街地のあたりに集落が成長しており、寛永の頃相当成長したので分村して新しく下萩原となったと推定できる。中世末の民衆の参宮熱と信長・秀吉による関所の撤廃がさらに旅行者を増加させつつあるのと丁度時代が一致する。

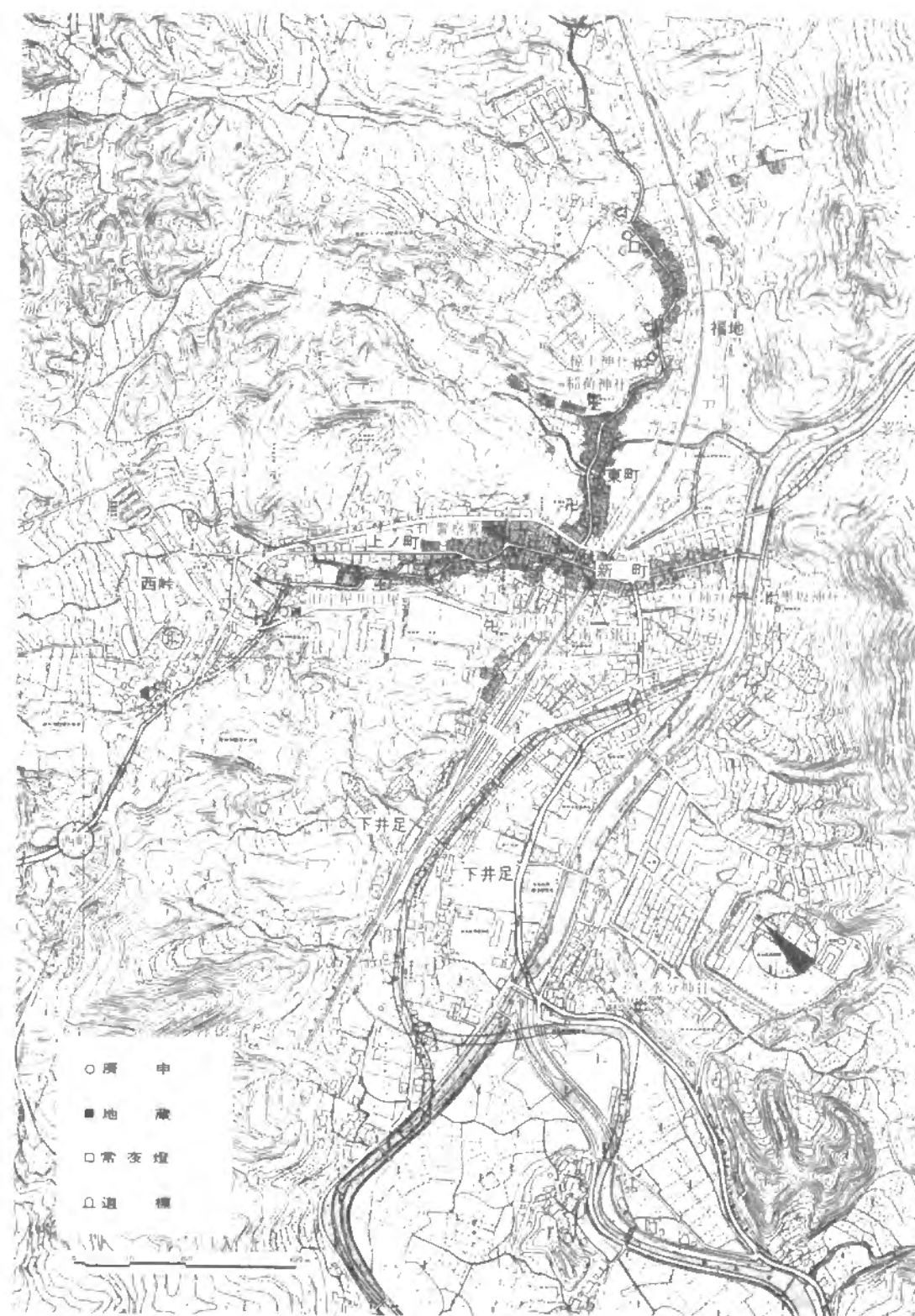


図 2-11 榛原（萩原）：字名、神社、道標など

このように萩原の集落は中世末から近世初頭にかけて現在の市街地付近に宿場町が形成され始めたと推定できる。

2-2-6 めぐり一旅の回遊化

信長に続いて秀吉が天下を統一し、平和をもたらした。全国の関所も廃止され、山賊、海賊の恐れもなくなった。そのうえ農業技術も発展し、生産力が高まってきたため、農民や商人は経済的に余裕を生じてきた。また宿場や旅行に伴う馬や、駕籠などの各種の制度や施設が整えられ、さらに中世から流通していた小額貨幣に加えて、金銀貨が流通し始めることになり、旅の条件は整った。

近世初頭すでにイエスズ会の宣教師として日本に来ていたルイス・フロイスは、天正十三年（1585年）に「日本諸国より巡礼として、この主なる神（伊勢神宮）のもとに集まるものの非常に多いことは信ずべからざるほどである。これをなすものは、賤しい平民だけでなく、高貴な男女もあり、伊勢参宮しないものは人間の数に加えられぬと思っているようである。」（註 12）と述べているほどであった。

江戸幕府成立百年後の元禄・享保の頃からさらに旅や参詣が庶民の生活のうちに広く溶けこみ、驚くほどの発展を遂げた。中世までの旅が非常に困難であり、庶民にとっては強い信仰心や内心の切実な叫びなくしては不可能であったが、いまや楽しい快適なものとなった。そのうえ封建制度の完成によって、各藩は各種の規制を一般の民衆の上にかけていたから、人々が息苦しく感じていた日常生活からの脱出という機会を旅が与えることにもなり、在来の信仰以外に観光や遊楽という享楽的な要素を旅はもつようになった。

各藩では民衆の物見遊山をできるだけ押えにかかったが、社寺参詣という人々の信仰心に根ざす旅は禁止することはできず、庶民は参詣、参宮の名目を借り、観光のために旅立つことも自然の成りゆきであった。

先にも述べたように、鎌倉時代から伊勢参宮には長谷詣に結びついてしたが、江戸時代に入ってから、旅の民衆化とともに伊勢参宮の道中の神社仏閣を見物してまわり、一生に稀にしか訪れない参宮の機会を有効に使うために、さらに旅を延長して遠くまで訪れることが多かった。例えば東国の人々は参宮のついでに南都をめぐり、大坂から讃岐金毘羅宮に詣で、さらに京を見物して、往路とは異なる道をとおり各地の名所をまわって帰るといったような旅の回遊化が広く行われるようになった。人々はこの旅の経験、思い出を一生の話題とした。また地方によっては成人の時に旅を義務づけ、旅をした後にはじめて一人前として認められることがあった。この例としては大峰山の参詣は周辺の地方でこのよう

にみなされていたし、また畿内の多くの地方では伊勢参宮もそのような旅とみなされていたようである。

筆者らも榛原と大字陀において土地の古老からの聞きとりに、明治初年頃にも伊勢道者のなかには若い女性が多く、伊勢詣りをしなければよい嫁入り口がないと多くの地方でいわれていたということであった。日本の各地でこのように、嫁入り前にはどこそこに参詣せねばならないという風習がみられた。

江戸時代のこのような旅の民衆化は伊勢参宮ばかりでなく本願寺や高野山、あるいは甲州の身延山などの宗派の本山に参詣することも一般化し、さらに室町時代以降盛んになってきた西国三十三ヵ所めぐりの巡礼も引きつづいて盛んであった。この他にも坂東三十三ヵ所巡礼、秩父三十四ヵ所巡礼などの観音巡礼や四国八十八ヵ所の巡礼など、多くの名所、聖地をめぐる旅の回遊化が行われてきた。以上に述べたような江戸時代の庶民の旅はほとんど戸主あるいは家長に限られていたが、江戸時代におよそ六十年周期で起こった伊勢への「おかげ参り」「抜け参り」は社会下層の奉公人や女性、あるいは未成年層にまで広がったことにより、旅の民衆化はさらに進んだといえよう。

2-2-7 宿場町・萩原の復原

近世に入って織田信長は筒井順慶をして大和においても新しい体制をしき、直接農民を支配する体制を整えさせようとした。榛原周辺は、天正七年（1579年）以後、元禄七年（1694年）までは松山城主（大字陀）の支配する所となった。関ヶ原の戦、大坂夏の陣などの政治の変動で城主は変ったが、織田家四代伊豆神守信武の自殺による＜宇陀崩れ＞によって、五代老岐守は丹波柏原藩に国替えとなり、その後萩原村を含む宇陀郡の大部分は幕領として代官支配、預り支配となった。しかし、その一部福地以下八ヶ村は、万治三年（1660年）織田三代山城守のとき弟長政に分与されていて、そのまま明治維新に至っている。

先に榛原の集落が中世末から近世初頭にかけて現在の市街地付近に宿場町が形成されてきたと推定した。しかし、その後近世を通じて、どのような集落を形成し、発展してきたかを示す絵図や検地帳などの史料は現在のところまだ発見されていない。後に述べるように、役場で使用していた地籍図によって、明治の集落は図 2-11 に示されたものとほとんど変わらないことが確認できるが、江戸時代における集落の形は正確にはわからない。

榛原の宿場がどのように形成されてきたか、考察してみよう。伊勢本街道と青越え道との分岐点には文政十一年（1828年）九月吉日と刻んだ道標がある。また本街道沿いに少し

離れた辻村酒店前には同年銘の常夜燈がおかれていることから、当時はそこが集落のはずれであったであろうと推定される。

吉井貞俊氏は「伊勢参宮本街道」（註 13）において、江戸時代から明治にかけての各地の講の常宿を調べている。それによると萩原の宿では次の通りである。

明和五年	（1768年）	幸 講	河内屋助五郎
安永二年	（1773年）	じゃのめ講	えどや弥右衛門
文化二年	（1805年）	大寿講	いたこ屋清兵衛
文化十三年	（1816年）	相統講	江戸屋弥右衛門
文政八年	（1825年）	日栄講	井谷や清兵衛
嘉永七年	（1854年）	浪速講	油や三郎兵衛
明治十五年	（1882年）	一新講	阿ぶらや三郎兵衛

また同書に資料として収められている明和五年の幸講の伊勢道中案内には

萩原 河内屋助五郎
此所宿中より あおごえわかれあり
立岩左り 青ごへ なばりへとも
すぐ田丸ごへ かいさかごへとも
此所すぐに行 はいばらを いづれば
たら尾のふどう道あり

と記されている。（傍点筆者）

この記事によって、萩原宿中の分岐点で石の道標を左に折れば青山越え、名張方面に。まっすぐに進めば田丸越え、かい坂越え（伊勢本街道）方面に至ることがわかる。これは現在は廃業しているもとの宿屋「あぶらや」の前の分岐点と全く同じ状態であることから、明和五年（1768年）の萩原の宿は現在と同じ位置、同じ形で存在する分岐点を中心に上町、東町の両方向に形成されていたと推定して大きな誤りはないであろう。

昔から街道の分岐点はある種の霊的な場所であると考えられサエノ神が祀られていたが、は簡単には位置、形状は変わらないと思われる。したがって、榛原の宿場町は中世末から近世初めにかけて形成され、元禄・享保のころから旅・参詣が一般民衆へ普及するにおよんで、図 2-12 の 1 の江戸末頃の模式図とはほとんど変わらない町並みが形成されていたと考えて差しつかえないと思う。

伊勢本街道に沿って、現在も昔のままの姿である「あぶらや」のまえで、青越え道が分岐している。西峠からの街道が軸線としてつながっていくのは伊勢本街道の方向であるし、また伊勢参宮の道中定宿帖の記載順位からも、江戸末期まではやはり伊勢本街道の方が多

く利用されたようである。明和五年（1768年）の「伊勢道中案内」においても「一、俗説に曰く、はじめて参宮する人かい坂越をこゆる事、神の御心に叶うと云う故、はせ田丸越えを参り道とす。」（註 14）とあることも、伊勢本街道を主としていたことがわかる。

しかし宿町はその交差点から本街道の方向には伸びていなかったらしい。「あぶらや」の 10 m 程南にある文政十一年（1828年）の銘をもつ常夜燈の位置や土地の古老の話などを総合すると、「あぶらや」の南には町並みはなかったようで、むしろ青越えの方向に伸びていて、L 字形の集落を形成していたことがわかる。このことは現在「あぶらや」以東が＜東町＞、以南が＜新町＞と呼ばれていることから傍証される。「あぶらや」の南は宇陀川の氾濫原であり、低湿地であったことがその方向への発展を妨げていたと考えられる。

明治の初期の頃には、西の方向へ＜上の町＞はどこまで伸びていたのであろうか。天の森から宇陀川べりまでの道は、長い坂をなしていて、「あぶらや」前の交差点に向かってずっと下ってきている。土地の古老によると、明治時代初期には、旧道に沿って旧庄屋（川口屋）の上手には家はなく、すぐ下手に農家が数軒点在していたという。またこの頃には東南方向、伊勢本街道の方向には少し伸びて、松山・古市場方面への道の分岐点のあたりまで建てられていたという。東、青越え道の方向には稲荷神社のあたりまで町並みが続いていたらしい。その先の福地の集落とは、距離的には近いが、張り出してきている山裾によって領域的には別の集落になっていた。事実、この福地の氏神は、墨坂神社ではなく、その張り出した山裾の先にある棕下神社であり、上の町、東町、新町とはもともと別の集落であることが明白である。福地にとってはこの棕下神社が集落のはずれにあることになり、また他方の端には庚申が祀られ、道標もある。東町のはずれの稲荷神社が萩原の町のはずれの塞の神かもしれない。

江戸末期から明治になると青越え道が次第に多く利用されたという。（註 15）しかし鉄道が敷設されるようになり、伊勢参宮も鉄道によるようになると榛原は以前のような交通上の利点を失い、単なる一地方中心都市となった。

その後鉄道の敷設やバイパス道路の設置と都市化の波により町は大きく変ってゆく。

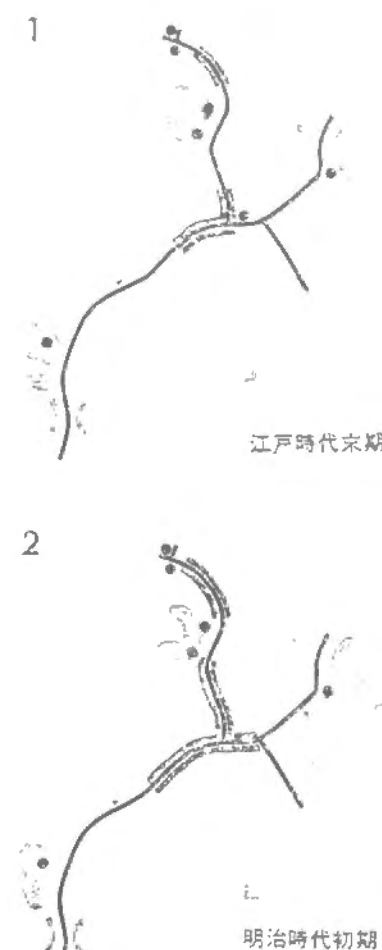


図 2-12 萩原変遷模式図

2-2-8 榛原の空間構造モデル

以上萩原宿、現在の榛原の成立過程がおおよそ復原できた。その特徴をまとめてみると

- 1) 周囲を山々に囲まれ、守られた山間に集落が成立し、古代からの大和の出入口の守り神であった墨坂神によって守られていた。もと集落は西峠の古来からの地にあった墨坂神社の周辺にあったものと思われるが、中世末或いは近世初頭集落の現在地への形成とともに、大和の出入口の守りとしての墨坂神社は、その意味が忘れられ、あるいは意味が変り、萩原の集落を守る神となり、現在の地に移ったと考えられる。また一つづきの集落である福地は棕下神社によって守られている。
 - 2) 榛原は古代においては国家の主要な幹線である原東海道が通り、また伊勢方面への国家の祭祀の重要な道の分岐点に位置していた。また中世には伊勢参宮や、長谷詣での流行により交通量が増え、このあたりには多くの関が設けられていたが、萩原にも西峠のあたりに、萩原の関があった。地形的にこれら二つの重要な道の分岐点は、現在の地付近以外には考えられないことから、古来から恐らく分岐点の位置は変化がなかったと推定できる。そこにおそらく中世末頃から宿を中心とした集落が成立してきた。
 - 3) 萩原宿は<上の町>と<東町>は 図 2-13 および 図 2-14 にみられるように、街道の分岐点は石の道標によって守られ、また集落のはずれは大きな常夜燈によって守られている。<東町>のはずれはおそらく稲荷神社によって守られ、さらにその延長の福地は庚申と道標とによって出入口が守られ、<上の町>の西のはずれは、やはり庚申と道標によって守られている。多分西峠の天の森、すなわち墨坂神社の旧地といわれる場所で現在は祭の時の御旅所になっている場所によっても守られていたのであらうか。
- 萩原と別の集落であるが現在は、ほとんど一つづきの町になっている福地の東のはずれには庚申と道標によ

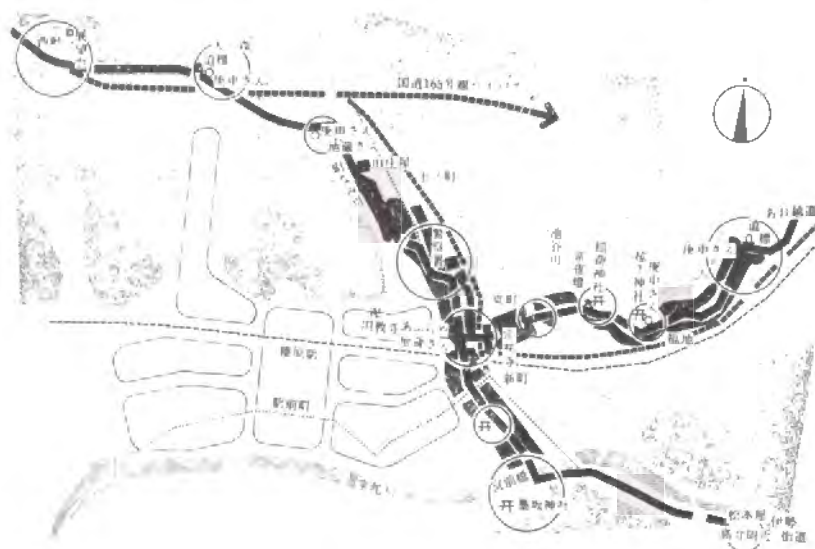
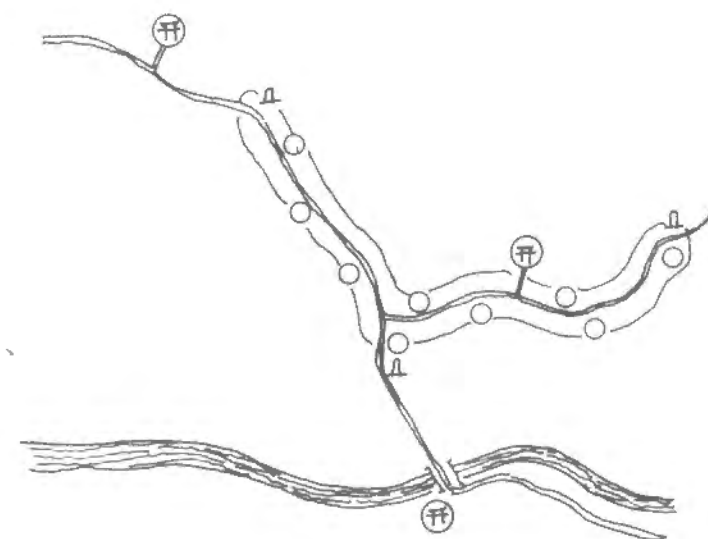


図 2-13 榛原（萩原）概念図

て守られていることは上に述べたが、その西の端は、氏神である棕下神社によって守られている。

- 4) 集落の構造は大宇陀の場合のように明瞭には現われないが、<上の町><東町><新町>それに<福地>という大きな単位があることは明瞭である。その下の単位などについては各々の町屋が単位となるのであろうか、それ以外は現在では読みとれない。
- 5) 榛原はこのように参詣の道としての伊勢街道に沿って、詣の発展とその参詣者の拡大につれて発展してきた。集落の形態は当然街道に沿った線的なものになっている。そして以上に復原したように、その拡大の仕方のもそれぞれの町の先端が、線的に、付加的に延びて行ったことを明瞭にみることが出来る。



以上をモデル化すると右の図のようになる。

図 2-14 榛原の空間構造モデル

2-3 環濠とやぶに囲まれた集落—番条（註 16）

2-3-1 環濠集落とその歴史的背景

環濠集落とは、一般に農村集落においてその四周に濠をめぐらしたものをいうが、時代的には比恵遺跡（福岡市）のように先史時代からみられ、地域的には北九州をはじめ関東にいたる低地帯に広く分布している。しかし、奈良盆地の環濠集落は、秋山日出雄氏の「大和環濠集落の史的研究」（註 17）にしたがえば、他と区別される以下のような諸特徴をもっている。

一つは集落の建設時期である。奈良の環濠集落は、中世の半ば頃に出現し戦国の戦乱の終焉とともに、その建設時期を終えている。即ち、先進地帯の大和においては、中世の半ば以降になると自営農民の成長が著しく、彼等は村落自治の共同体、惣を形成し、中世動乱化にあって自らの集落を守る自衛施設として環濠集落を建設したのである。

二つめは集落の形態構造である。一般に集落全体を巾三間から四間ほどの濠で囲み、濠の内側に土塁を築き、その上に弓矢を防ぐため藪を植え、その藪で集落を包み隠していた。また、集落の出入口は少ない場合は一ヵ所、普通は数箇所しか設けず、外部にきわめて閉鎖的な構えをとっていた。さらに濠をわたる架橋には夜間に撤去する引き橋になっていた例や、集落の出入口に門を構え、矢倉をおいた集落さえあった。また集落内部の道割は、見通しを避けるため喰い違いT字形交差にすることを原則としていた。このように奈良盆地全域にわたって分布し、その総数約 190 といわれている。

次に環濠集落を成立させた時代背景についてもう少し触れてみよう。

大和の国では古代末期より興福寺がその支配権を確立していた。例えば寺領の経営においては、すべての荘園の諸社寺を興福寺・春日社の末寺・末社とし、また有力名主（在地土豪）を衆徒（末寺の住職）、国民（末寺の神官）に任じて、それぞれの荘園管理にあたらせていた。中世に入っても興福寺は鎌倉幕府の大和への介入を許さず、自ら大和守護を任じ聖俗両界にわたって支配権を強化した。

一方、13 世紀の末頃になると荘園には大家族的名の分解と隷属農民の開放がすすみ、自営農民が輩出した。やがて、彼等は「刀禰」<乙名>を中心とした自治共同体を形成し村落の運営にあたるようになる。また彼等は鎮守の祭祀組織・宮座に結集して、その結合をより深めたのである。即ち惣村の発生である。

他方、衆徒・国民は武士化し、分派して党を組み、14 世紀半ばの興福寺門跡大乘院と一乗院との対立をはじめとして、二大衆徒筒井氏と越智氏との抗争（大和永享の乱 1429～39）などの戦いを通して互に勢力を競い合った。さらに応仁・文明の戦国期にかけて、彼等は大和平野を舞台にますます厳しい戦を続けたのである。

こうした状況の中で、興福寺の支配力は衰退し、治安は乱れ、夜盗、略奪の許すところとなった。惣民もまた興福寺の荘園支配に対抗し、その討伐軍と戦ったが、一方では村落間においても水利、村境をめぐる激しい争いが頻発するところともなった。このような時代のもとで、惣民は自らの手で集落を自衛する必要に迫られたのである。

2-3-2 環濠集落若槻の成立過程

ここで環濠集落の成立過程がよく解明されている若槻を例として、「大和郡山市史」（註 18）にしたがってその概略を説明しておきたい。図 2-15 は平安末期から鎌倉初期の頃の若槻庄の名屋敷の位置を示したものである。当時若槻の十五名の名主は、それぞれ一反の屋敷地（総計一町五反）と、およそ一町八反の田畑を保有し、荘内に散在して屋敷を構えていた。この名屋敷は「垣内」と呼ばれ、その垣内が数箇所にかたまって散在している。これを地理学では疎塊村と呼ぶが、それが当時の若槻の集落形態であった。この状態は14世紀の初頭の徳治二年（1307年）になっても基本的には変わっていない。

ところが15世紀半ばの文正元年（1466年）になると、集落形態は一変する。図 2-16 では「屋敷」<庄屋垣内>の一画に限られ、それまで荘内に散在していた屋敷群は、すべて「庄屋垣内」に移転・集中したことがわかっている。ここに至って疎塊村から、屋敷群が特定の場所に集中・密集する集村への転換をみることができる。さらに重要なことは、



図 2-15 平安末期～鎌倉初期の頃の若槻

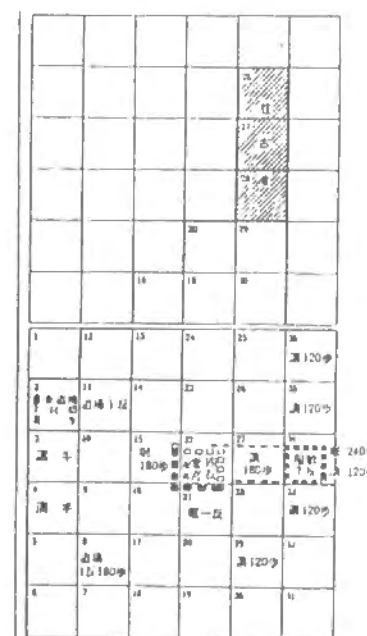


図 2-16 文正元年の若槻

鎮守天満社を祀る〈堂宮〉の二方と、集住の場所である〈庄屋垣内〉の三方に「大堀」をめぐらし、その間を結ぶ溝が切られていることである。この「溝」こそやがて拡張されて濠となり〈庄屋垣内〉に集中していた屋敷群は、〈庄屋垣内〉と〈堂宮〉とを結ぶより広い環濠内に移転し、結果として現況に近い環濠集落・若槻が成立するのであるが、その結果を資料的に確認しうるのは文禄四年（1595年）の検地帳まで待たねばならない。しかし前述のように当時の状況から判断して、その完成の時期を文明年間（1469～86年）においても大きな誤りはないと思われる。

2-3-3 番条の現況

番条は大和郡山市の中心部より南へ約 2.5 km に位置し、古代の条里でいえば下ツ道の西側、すなわち路西条里の五条一里と六条一里にまたがっている。番条周辺には環濠集落の典型といわれる稗田や中世荘園遺跡として有名な若槻がある。（図 2-17 参照）現在は世帯数 88、人口 399（昭和55年 1月）の主として近郊農業を営む農村集落である。

地形的にみれば番条は奈良盆地のほぼ中央を南下する佐保川と菩提仙川との合流点にあり、標高約 48m、周辺耕地との比高差約 1m の佐保川左岸の自然堤防上に、約700mにわたって带状に展開している。（図 2-17、2-18）

番条の環濠は集落の南北と東にみられ、西側一体はドロタ（遊水田）である。このドロタもかつては侵入者を阻むに有効な防衛施設であった。但し、集落の約三分の一にあたる南端部は濠に囲まれ、典型的な環濠垣内となっている。濠巾は東側の庄屋口濠から一の堀までが最大で約 18mあり、南堀と北堀は約 6 mである。現在、環濠の一部は土砂や廃棄物で埋めたてられつつあり、いずれこの環濠も消え去るものと思われる。

集落の北端の神社境内と、やや南部より巨木の密生した樹林が

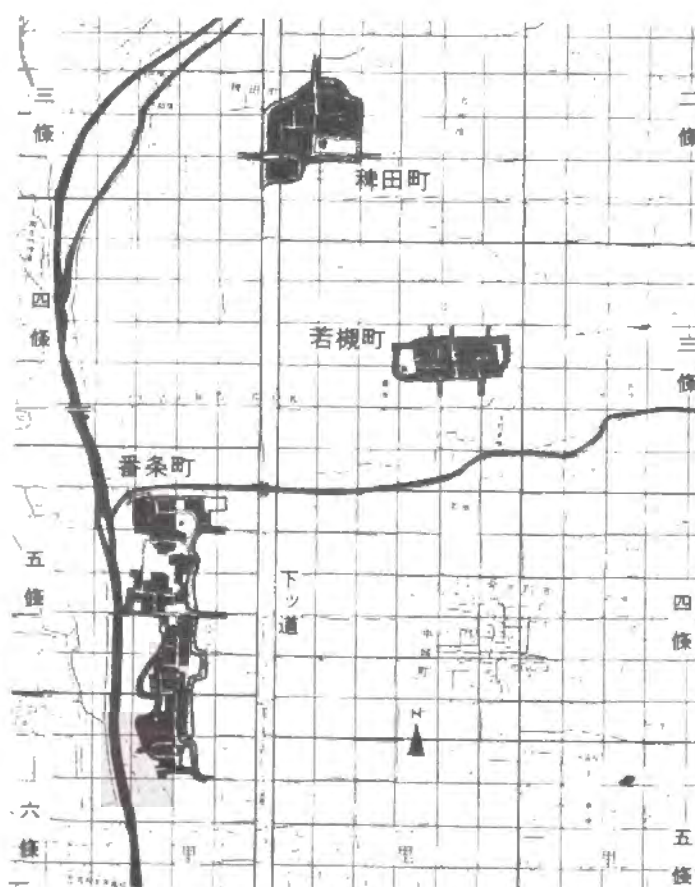


図 2-17 番条周辺と古代条里

残っている。この神社の境内は集落の環濠に加えて、さらに環濠化された土塁もみうけられる。また、集落の周辺に残ってる数少ない竹林が、中世の景観を今なお伝えている。

集落中央を南北に走る村落主道は、北部で喰違いをつくって神社に至っている。その主道に枝道がT字型に直交し、数ヵ所でループを描いて集落を面状に拡げている。集落の出



図 2-18 番条現況図

入口は北寄りの東西の二ヵ所が主たるもので、他の出入口は耕地との連絡用である。

伝統的農家の屋敷構えは、ほとんど大和地方に特有な「囲造り」である。草葺の「クズヤ」は戦後急速に失われ、瓦葺に改められている。しかし、かなり多数の大和棟の民家が現存し、その急勾配の大屋根群が集落景観を支配している。

番条には、中世の伝統をひく古い宮座の制を遺し、限られた家筋の当屋が南北両座にわかれて神社の祭礼を行っている。また近世隆盛をみた伊勢講、日待講を始め多くの講は現在は衰退し、南北太子堂を中心とした大師講をのこすのみとなっている。冠婚葬祭などの日常生活におけるつきあいの単位は<キタ><ナカ><ミナミ>の三垣内にわかれるが、小字名では集落の住居部分全体を<垣内>と称し、番条では上記のような集団単位の居住地区の呼び名に<垣内>を用いない。

2-3-4 環濠城塞集落・番条の成立

番条は、成立時期は不明であるが大乗院の荘園で、貞和三年（1347年）の「大乗院田数段米注進状」（註 19）には「横田本庄 号番条」とみえる。この「横田」という名は、番条の東に接する横田庄（現発心院町）に由来している。ところで「横田本庄 号番条」という記載は、番条氏が貞和時代にはすでに横田本庄の支配者の地位にあったことを示している。その後、応永二十一年（1414年）には番条氏は大乗院の衆徒の名にあり（註 20）享徳二年（1453年）になると番条、若槻、伊豆七条など三荘の下司職を帯する衆徒に成長している。（雑事記 享徳二年の条）

長祿元年（1457年）、番条氏は番条荘など三荘の年貢を横領したとして、「番条并常善院等退治事」（雑事記 長祿元年の条）となる。しかしそのことによって番条氏が滅びた様子はなく、再び長祿三年には衆徒の雄・筒井氏と戦うことになる。この戦いで筒井軍の侵攻を受けた番条を「雑事記」長祿三年の条は次のように伝えている。「番条之長懐父子自焼シテ昨夜落了……其外番条郷民等道俗男女不知其数於堀水テ死去ス……」この記事は前述の若槻が環濠の構築を急いでいた文正年間頃、番条はすでに環濠集落化していたことを教えてくれる。秋山氏によれば、十四世紀半ばの文和三年（1354年）に柚殿の庄民が集落を環濠化した例が、文献上では初見であるという。（註 21）番条の環濠についての記事は長祿まで現れないが、番条は有力な在地土豪の根拠地であり、またその城館を構えていたに違いないから、比較的早い時期に環濠化されていたであろう。

長祿三年の敗戦の後、番条氏は筒井氏の支配下に入るが、明応六年には再び筒井氏と争い、「筒井入る番条」（雑事記 明応六年の条）となり、この事件の詳細は記述されてい

ないが、明応九年には衆徒古市、筒井の抗争に古市方として参加するなど、番条氏の激しい動向にともなって、集落番条も戦火にさらされるところとなったはずであり、だからこそまた、より堅固な環濠集落へと構築されていったに違いない。

ところで番条は若槻などと異なって、有力な在地土豪の居住する集落であり、番条氏は城塞化された館を構えていたと考えられる。そこで、われわれは番条と他を区別して環濠城塞集落と呼びたいと思う。「大乗院寺社雑事記」は文明年間までしか伝えない。元龜二年（1571年）大乗院より年貢の督促状が番条氏に届けられている。（註 22）それによって、番条氏はその年までこの地の下司職であったことは明らかだが、その前後の詳細については不明である。天正十三年（1585年）豊臣秀長が大和へ入封にあたり、大和の支配権を握っていた筒井氏は伊賀へ国替えとなった。大和武士の多くも筒井氏に従ったというから、その時番条氏もこの地を去ったと思われる。近世に入り、番条は郡山藩領の一農村集落となり、明治に至る。

2-3-5 番条の集落形態の変遷とその復原

番条氏についての記事は各種文献に散見されるものの、集落形態を示す古絵図等の史料は現在皆無に近い。「大和郡山市史」に掲載されている近世の「番条絵図」は現在所在が不明であり、それによる検討は今後の課題としたい。従って、ここでは明治十二年の地籍図、1/1000 の地形図、「郡山町鑑」（註 23）、慶応三年「宗門改帳」、明治二十四年「大和国町村誌集」、現地調査、聞き取り等を手掛かりに番条の集落形態、殊に環濠集落を構成する環濠、土塁、藪、城館、屋敷地（郷民の居住地）の形態、位置、配列関係およびその変動について論ずることとする。

まず近世末期の番条について若槻と比較しながら復原してみよう。番条は近世末期の慶応三年、人数 395、明治二十四年、人数 484、戸籍本数 95 とあり、現在に至るまで大きな差はない。現在に至るまで農業を主とし、集落機能に大きな転換はなかつ

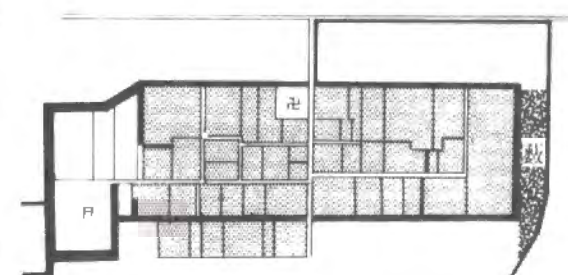


図 2-19 天保期の若槻屋敷地

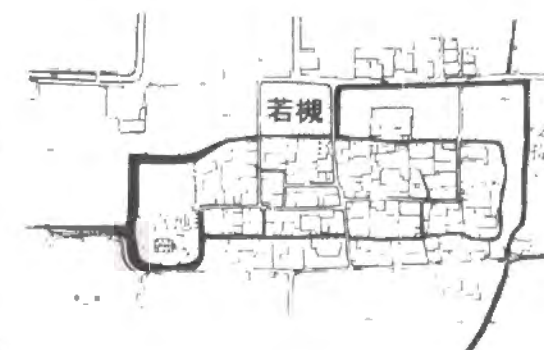


図 2-20 若槻の現況



図 2-21 明治十二年番条地籍図

図 2-22 近世末期の番条復原図

た。他方若槻の場合についても、集落機能、人口動態ともに、この期間にほとんど変化はみられない。また「天保六年（1835年）若槻絵図」（図 2-19）と現況の地図（図 2-20）と比較してみても、集落形態に根本的な変動はなく、わずかに南側に五筆の屋敷地が進出しているに過ぎない。

従って、事情は若槻と変わらないことを考えれば、番条についても集落機能・人口動態・集落形態との関係から明治十二年地籍図（図 2-21）と現況図（図 2-18）とを基にして復原することができる。

現況と地籍図との相違は、小字垣内堀が明治十二年には未だ濠であったこと、集落北半部にある小字北城の宅地化されている部分もそれ以後のものであること、また庄屋口側から入る集落の横断道が直線化されたことがあげられよう。これらの相違を復原したものが図 2-23 である。環濠、藪、寺社の位置、屋敷地の拡がり等、現在の番条とほとんど変わるところのないものとなっている。

近世の間の集落形態の変化については、次の中世番条を推定してのち論じてみたい。

中世の番条はどのようなものであったのだろうか。十五世紀半ば頃の番条を推定するにあたって、まず番条氏の城館の位置を考察しておこう。その位置を示す記録はないが、集落北部にある「北城」という小字が一つの手掛かりとなる。（図 2-22 参照）

現在、この小字北城は北部一帯のドロタと畑地に限定され、そこに城館らしい痕跡を発見することはできない。ところで、番条では屋敷地の部分はすべて小字垣内としているが、後述するようにこの集落北部の屋敷地が近世中期以降の建設になるものと考えられるから、この地一帯の小字垣内はそれ以前になかったことになる。そうであれば小字北城の範囲はさらに広く、ドロタと十分比高差のある微高地にある現在の屋敷地を含む集落北部全体が小字北城に相当したとも考えられる。

また、集落の北西端は佐保川と菩提仙川の合流点で戦略的に要害の地であり、さらに熊野神社が北東端にあって、二重の濠と藪によって堅固に囲まれていることも考慮される。これは中世の環濠集落において、神社境内は最後の軍事的拠点として詰めの城的役割を果たしていたのであろう。これらのことを総合すると北半部が中世の城塞として濠、土塁、藪によって囲まれ、濠や矢倉を備えた番条一族の城館の地であったのではないだろうか。ここではドロタと居住地との間に約1mの差があり、ドロタが中世の戦闘において濠と同じ役割を果たしていたことを考えれば、現在家屋の建っている高い土地は中世に城館を築くとき周囲の土をとって盛土され、土を採った場所がドロタになったと考えても、その形状は城塞として無理がないと思われる。また「大和郡山市史」には番条氏の庶流に番条戌亥、辰巳の存在を指摘しているが、これが居館の位置を示すとすれば、北半の西北と南東にそれらしい場所があることになり、前述の推定を補強することになる。

一方、図 2-17 および図 2-18 にみるように集落南半の南北に通じる主道は条里にものり、かつ直線で古い道であろうと推定されるのに対して、その延長部は集落中央の庄屋口の木戸口付近で二重のT字型に曲げられている。これは古くは神社と集落の南半部を結ぶ直線道を人為的に改変し、北半部の防衛性を高めた結果と想定される。

次に郷民の居住地に考察をすすめよう。小字北藪、南藪堀（図 2-22 参照）の呼称が南半部の西の田地に残っているが、これは南半部に居住地があり、そこを中心に南、北と呼び慣わした結果が小字となったと考えられる。宮座の当屋筋の分布（図 2-23）をみると南半部に多く、特に南端の環濠垣内の中は圧倒的に多数である。一方、北半の〈キタ〉には当屋が一軒しか存在しない。これらのことは南半部が古い居住地であり、北半部は新しく、殊に近世になって中世城館の後に移住したものと考えられる。したがって、南半部が中世郷民の居住場所であり、それらも共同体を守るために環濠化され、南北に二つの環濠ができ、それが複郭をなしていたと思われる。また〈ミナミ〉の北半を中木戸垣内とも呼ぶということであり、その両端には木戸があったのであろう。番条の南北両座に分れている宮座組織が、中世の伝統を継承しているものとすれば、その二つの環濠垣内で宮座が南北に分れていたと想定できよう。さらに加えるならば、南端の環濠垣内は標高、比高差ともに番条で最高の場所であり、水害にもっとも安全な場所になっている。集落立地の原則として、この南端部は人々がもっとも早く住みついた場所と考えて間違いないであろう。また肥後和男氏の「宮座の研究」（註 24）によれば、宮座の組織が二つ以上に分れることは、当屋の増加によって新しく座を設けた新座と古座になっている場合があるという。番条の南北両座もそのような過程を経た結果であるとするれば、集落立地上からも南座が古く、北座が新しいことになり、郷民の居住地は南の環濠垣内から北部へと拡張されていったものと理解される。現在は〈ミナミ〉の当屋で南座が、また〈キタ〉と〈ナカ〉の二垣内の当屋で北座が組織されている。

番条の濠と藪の状況は図 2-18 の如くであるが、中世の状態を考えてみたい。中世の戦闘では竹束が弓矢を防ぐ武器として用いられていたように、藪は防御上有効であり、また竹槍や矢を作る材料を調達する材料庫であった。さらに藪は濠の土塁の根固めにも不可欠であった。番条のような城塞集落では、ほとんど全体を藪と土塁とで包んでいたであろう。明応五年（1497年）、筒井氏に敗れた古市氏は、「雑事記」明応六年、十年の条には、大乗院より「古市城以下 払竹木、奈良中者可取之由申付」られるところとなり、武装解除されている。古市方に参加し、敗れた番条も、その「申付」を免れなかったであろう。濠は防御施設であるとともに、水利施設でもあったので、近世に入って軍事的性質を失っても濠は埋め立てられることはなかったと考えられる。特に番条のように、河川の合流点にあり、水害の恐れが多いところでは遊水池として有効に働く濠に大きな改変を加えること



図 2-23 番条当屋分布図

はなかったと考えられる。従って現況はよく旧状を留めていると判断されよう。

以上のようにみてくると、番条氏の活躍した十五世紀半ばには、図 2-24 のような集落が想定されることになる。すなわち南半部に二つの環濠化された郷民の垣内があり、北半部の西北（戌亥）と南東（辰巳）にはそれぞれ番条氏の城館が、些的な機能をもつ神社境内を挟んで並んでいた。庄屋口付近の屋敷地は垣内か城館かは定かではないが両者の性格を備えていたかもしれない。そして、これらの垣内と城館は濠あるいはドロタによって囲われ、さらに土塁と藪によって包まれていたと推定される。

図 2-24 になる以前の番条については、全く推測の域を出ないが、前述の、若槻の例が番条にもおおよそ当てはまるとすれば、十四世紀の中頃までは佐保川、菩提仙川の自然堤防上のもっとも高い場所に垣内が散在する、いわゆる疎塊村の状態であったろう。（図 2-25 の 1）

次の段階は、番条氏が支配力を強めた貞和年代前後の時期に、当時の社会状況から集村化・環濠化がすすみ、この過程で文正年間の若槻のような環濠化された庄屋垣内と神社地との二極の状態がみられたかもしれない。「三箇院家抄」（註 25）に番条常善院の執行分に屋敷七反半とあるが、これは南端の環濠垣内の面積とほぼ一致する。もしそうであるなら文正の若槻と同じ状態が出現したといえる。すなわちこれは南端は郷民共同体の防御的居住地であり、北端の神社境内はその共同体が非常の場合結集し敵と戦う結集の場であったのではないであろうか。

そのうえ番条の場合には有力な在地武士が城館を構え、城塞化したであろうから、後述のように詰めの城的機能をもつ神社の境内に隣接する要害の地にその場所を選ん

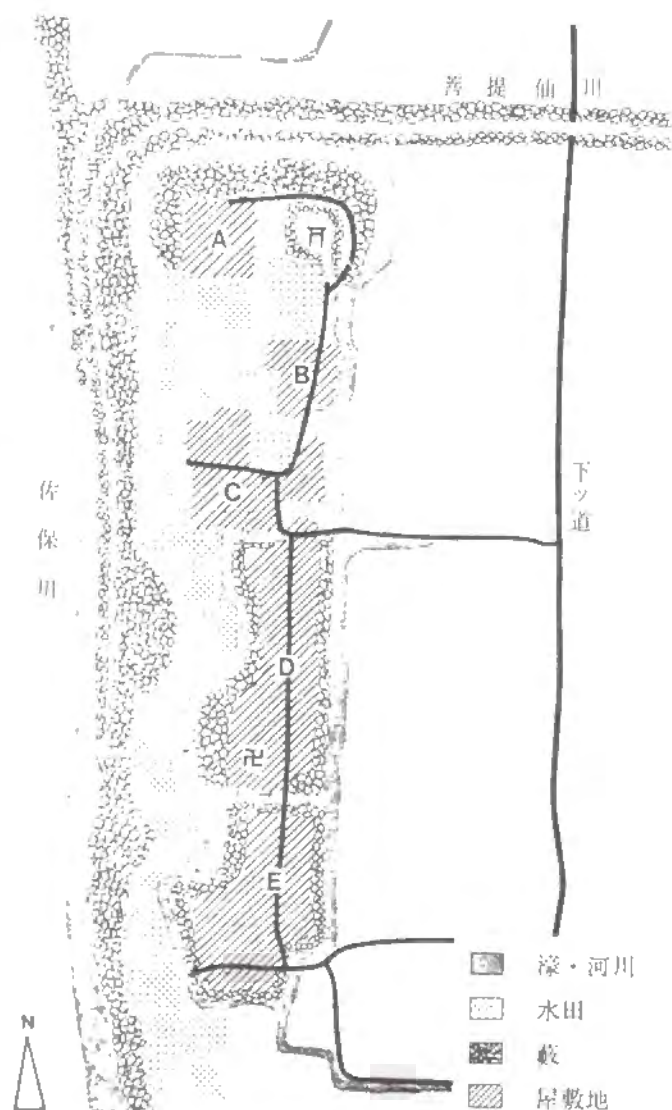


図 2-24 中世後期の番条・推定復原図

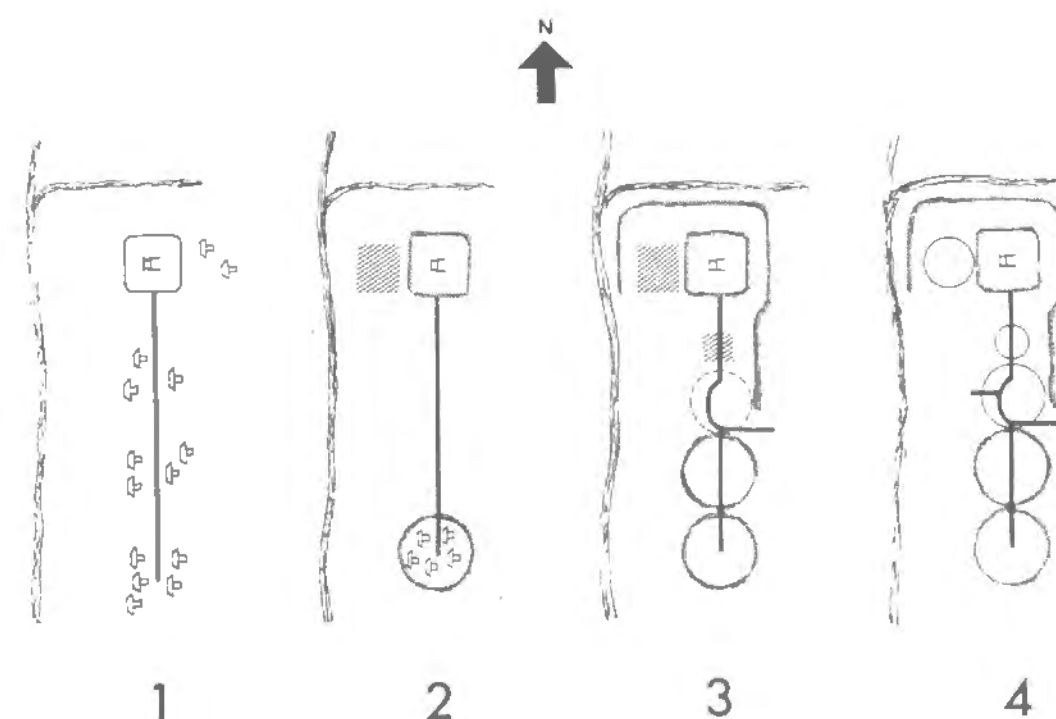


図 2-25 番条の変遷モデル

だのではないだろうか。（図 2-25 の 2）さらに番条氏の勢力の拡大にともない、一方では一族郎党のために居館を拡大し城塞の強化を集落北半部において行い、他方、南半部の郷民の居住地も番条氏の力の伸張にしたがって、その居住地を拡張し、図 2-25 の 3 のような状態に至ったのではないかと推測される。

近世を通して、番条はどのように変化していったのであろうか。ここで再び若槻を例として番条を考えてみたい。

若槻の場合、近世初頭の文禄期と、後期の天保期との相違は以下の諸点である。文禄期の若槻では環濠内に、面積にして約三割の田畑があったが、天保期（図 2-19）になると、その田畑はすべて屋敷地に転換し、なおかつ南の濠に沿って、五筆の屋敷地が増設されている。この期間の屋敷地数には殆んど変化がないが、屋敷地総面積は増大しており、また文禄期の狭小な屋敷地は合筆され消失している。このことは屋敷地の規模が平均化すると同時に、一筆あたりの面積が大きくなったことを示している。

番条の場合、近世初頭（元禄四年＝1691年）は家数 91、人数 441 と「郡山町鑑」に記載されており、これは明治、現在とも大差はない。ところで元禄期の屋敷地総計は一町二反となっており、これは前述した二つの環濠垣内の面積に近い。したがって近世初期頃の番条の郷民屋敷の大半は未だこの二つの環濠垣内にあったと考えられる。その後、屋敷

地の拡張の問題は、一方では藪や土塁を浸蝕し濠に石垣を築いて濠端まで屋敷地を拡げるとともに、環濠内の田畑を屋敷地に転換することで解決し、さらに番条氏の城館跡地へも移住していったと思われる。(図 2-25 の 4)

このようにして集落の北方への屋敷地の侵出が始まり、神社境内地を屋敷が取り囲む状態にまでになるが、この動きは近世末期には完成し番条の集落形態も現在と殆んど変わらないまでに形成され現在に至ったのであろう。

2-3-6 番条と条里

中世中頃の番条は自然堤防上のもっとも高い場所に垣内が散在するいわゆる疎塊村であったことまではおおよそ明らかにされた。それ以前古代にまで至る状況は分からない。このあたりは平城京の南京極、羅生門のすぐ南にあたり、条里制にともなう条里に切られた田畑の中にいわゆる条里集落が作られていたはずであるが、その集落の詳細はわからないが、中世末期に成立した集落・番条が条里の上に乗っていることが、次のように明らかになった。(図 2-17 及び 2-26 参照)

まず番条の南北の主道、それに庄屋口と集落南端へのアプローチが古代条里、坪の介線の上に乗っている。さらに屋敷地の地割の一部と濠の一部とが坪の半折型の田地割の割付けに一致する部分がみられる。濠の屋敷地側は、もとは藪によって固められた土居が堤となり、その内側に屋敷地があった。近世中期以降、農家が裕福になるにつれて、土居と藪とをくずして屋敷地を濠側に拡張し、これを石垣で固めるようになった。したがって、もとは半折型の田地割に現在よりもよく合っていたと推測される。この事実は条里が集落の形成途上に、意識的であれ、あるいは無意識的にであれ、計画基準線の役割を果し、集落の構造に大きな影響を与えたことを示している。道で坪介線に一致したところは、介線である田地割の畔を拡巾したのであろうし、また半折の単位毎に田地から屋敷地あるいは濠への用途変更が行われたのであろう。

主道東側が長地型か半折れ型か、あるいはその折衷型の坪割に一致している。これは東の田地の坪割の延長であろう。集落中央部の屋敷地も一致しているようにみえる。

主道西側の坪割と一致しない部分は、西の佐保川の河川敷きの延長と、その自然堤防の一部の微高地と考えられ、もともと不整形な畑地であったであろうから、衆徒番条氏の城塞があったところと推定される場所である。城塞の建設にあたっては用途上、地割や道が整形な地割から大幅に変更されたために坪割と当然一致しない。

このように番条の相当の部分は明らかに古代の条里線上に乗っていることがわかった。条里が、番条の場合、集落の形成上大きな影響をもっていたことになる。

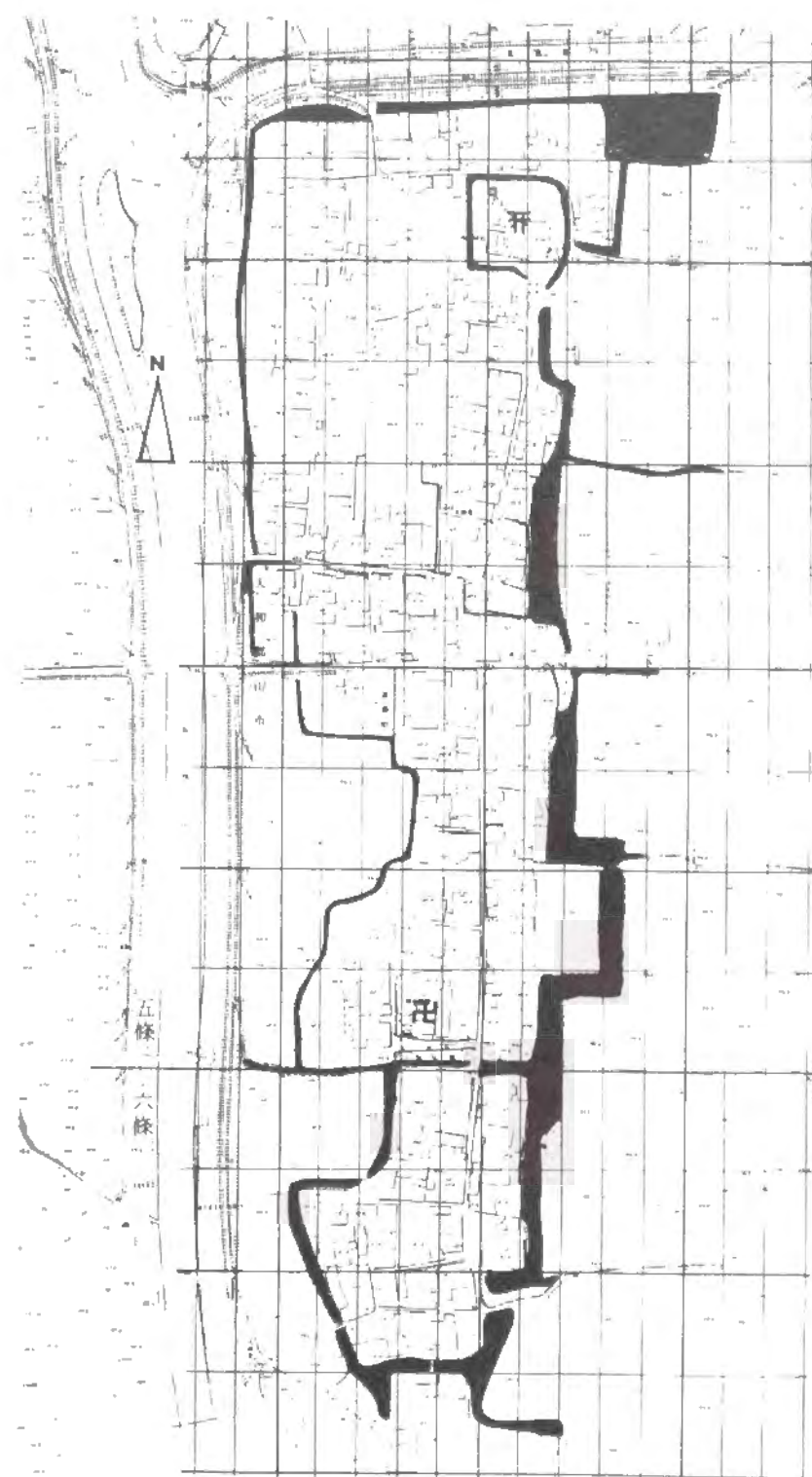


図 2-26 集落と条里および半折型坪割との関係

2-3-7 集落の空間構造と拡大のモデル

番条はいわゆる条里集落として、計画された田地の方格線上に作られた集落であり、山麓や、山間に作られた自然集落とは異なる。奈良盆地の周囲の山々に囲まれているのはあるが、さらに注目すべきは、中世末に集村化されて以来、先に述べたように環濠と土居に囲まれている上に、藪によって意識的に囲まれていることである。勿論その機能の第一の目的は弓矢による攻撃と敵の侵入を防ぐことであつたろう。しかし、そこには結果として樹々に囲まれた集落の空間が生れている。それは第一章以来述べてきたように山に囲まれている、樹々に囲まれているという古来からの集住の場所の空間構造の延長上にある。

次に集落内部の構造をみてみよう。奈良盆地における〈垣内〉の存在は広く知られているが、同じような集落内の小地域の単位は、いろいろの呼び名で—例えば開戸、庭、組、あるいは小名など—日本各地に存在している。それらは集落内の10戸ないし30戸が集った地縁的な単位で、田植、刈入れなどの稲作にともなう共同労働の単位となると同時に、冠婚葬祭の助け合いから、日常生活全般についての地域単位であった。

今までは番条も他所と同じように共同労働の必要性は殆んどなくなり、わずかに冠婚葬祭の時に助け合うのみがその機能となっている。番条の垣内は現在〈キタ〉〈ナカ〉〈ミナミ〉の三垣内となっているのは先に述べた。それらは各々26戸、29戸、35戸からなっている。

この現在の垣内の境界は濠などの地形的な要素と一致していない。例えば南端の環濠郭は一つの垣内であったと考える方が自然であるが、現在はそうでない。また先に述べた字垣内堀の存在は(図 2-22 参照) ミナミ北半とナカの南部が合わさって濠に囲まれていることになる。これも一つの垣内であると考えるのが自然であろう。従って番条氏の最盛期の頃には、現在と異なる垣内の境界によって垣内が成立していたのではないと思われる。これはまた中木戸垣内という呼称がミナミ北半部に残っていること。また〈ナカ〉のことを庄屋口垣内とも呼ぶこと。さらにはミナミ南半の環濠で囲まれた部分の戸数は現在19軒であるが、中世には一屋敷地内に複数の世帯が下人とか名子の形で同居していたであろうから、さらに多かったであろう。このことは濠による区画とともにこの部分が一つの垣内を構成していたのではないかという推測を可能にする。集落北部の現在〈キタ〉と呼ばれている地域は、先にも触れた通り、江戸初期頃までは神社のみで人家が無かった可能性が強い。以上の諸点を考えると、もとは図 2-27 のような垣内の構成であったのではなかろうか。この場合には各々の垣内の大きさは、現在の屋敷地で約 20 くらいになり、中世にはさらに大きかったであろうから、各々は適切な大きさであったであろう。

近世の垣内は名を経営する中心的家のまわりに集った中世の名からの発展であろうといわれている。また近世日本の各地にみられる垣内と同様な小集団には、各々その集団の

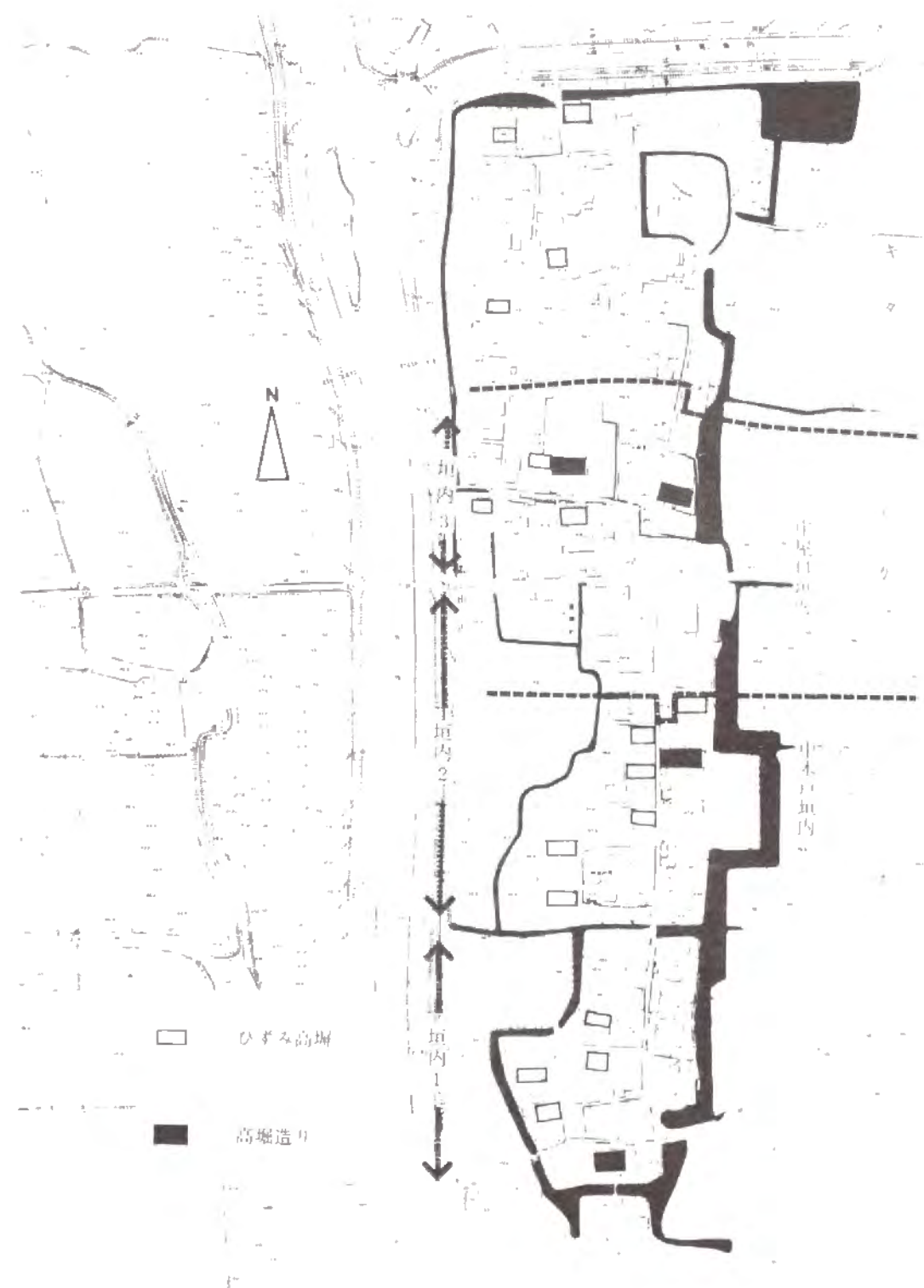


図 2-27 番条・中世末の垣内(推定)と大和棟民家の分布

有力者が組頭、庄屋などの呼び名で長となっていたが、番条においても図 2-27、および図 2-31 に示すごとく、中世に一つの垣内と思われているところに、各々一つづつ高い格の家格を示す大和棟の高塀造りの家があることは、有力家筋を中心に垣内が集っていたことを示すと思われる。

さてこのように垣内が集落構成の単位となっているのが明らかになったが、その内部では各戸が単位となっている。番条の場合は「囲造り」という屋敷構えが現在では殆んど住宅に行きわたっている。それをモデル化したものが図 2-28 である。一般には主屋を中心に、倉、納屋、イネヤ、オトコシベヤ、門屋、土塀などでカドと呼ぶ前庭を囲む形式で、外観はきわめて閉鎖的である。さらに家相の立場から屋敷内の南東（辰巳）と西北（戌亥）に倉を建てる例が多く、屋敷の鬼門（北東）と裏鬼門には建物を建てない空地にしておき、敷地の北東の隅を斜に切り落として鬼門除けとする風習もよくみられる。

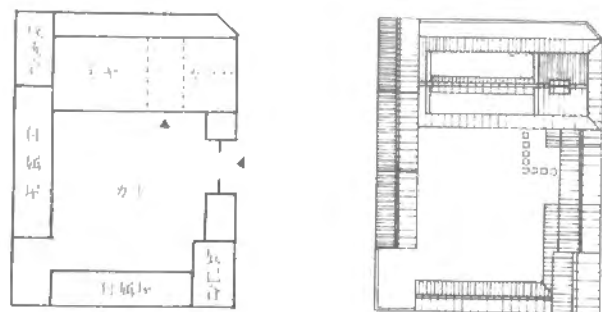


図 2-28 囲造りモデル

この形式が生れた理由は、奈良盆地の冬期に吹く強い西風を防ぐとの説もあるが、四周を囲われている上に、番条に典型的にみられるように、窓も外周に殆んどなかったのを見ると、中世において、争乱に対する防御のための有力名主層の屋敷構えの形式として発生したと考えられる。

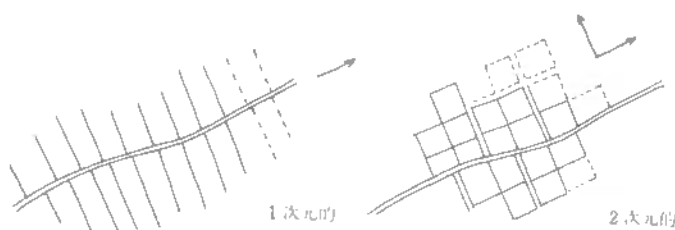


図 2-29 宿場町と囲造り集村

これが近世中期以降、農村の富裕化にともなって普及し、かつ完成されて行ったのであろう。番条では屋敷の規模については大きな格差はなく、形式もモデルに忠実に合せて同質なため、均等同質な囲造りの屋敷群が番条特有の景観を生み出している。この囲造りが、現在の番条の集落を構成する最小の単位であり、それがつながって集落が構成される。図 2-29 はその結合のモデルを示している。囲造りのつながり方は宿場町にみられるように一次元的なつながり方ではなく、二次元的につながることになる。これは宿場町では各戸が街道に面することが重要であるが、農村集落は必ずしも主道に面している必要はない。むしろ二次元的につなげて最小の環境の長さの内に、最大の戸数を容れることが重要となるであろう。また囲い造りのモデルでは屋敷構えの入口は原則として、四周いずれの方向から入ることができる。これは二次元的な拡がりに適応した結果であろう。

元来道は条里、集落、屋敷構えのようにスケールと次元を異にする要素を媒介し結びつける機能も持っているが、図 2-30 にみられるように集落の増殖拡するメカニズムにおいても集落の次元と屋敷構えの次元とが道によって結びつけられながら増殖している。家が10戸ないし30

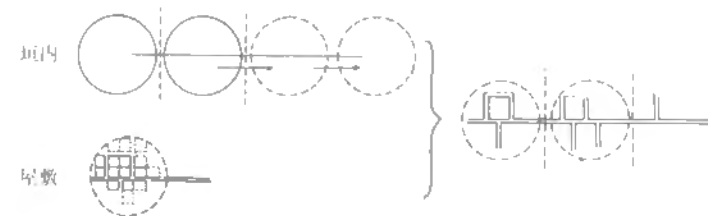


図 2-30 増殖拡大のメカニズム

戸集って垣内ができるのだが、その増え方は原則として道路に囲まれて4戸ずつあり、戸数が増えるにつれて道も延長していく。拡張した大きさが一垣内分ぐらいになると新たな垣内を構成し、さらに少しずつ次の垣内が成長していくということになる。勿論一つの垣内がその内部で戸数が大きくなり、細胞分裂を起こすこともあり得よう。中世の激変期には、囲い造りは限られていたと考えられるから、このようなプロセスをとったとは思われないが、近世に入ってゆっくりと戸数と人口が増える場合には、このようなメカニズムをとったのではなかろうか。番条がここで復原したような形成過程をとるとすれば、このモデルが番条に当てはめることが出来るのではなかろうか。

2-3-8 集落の核—神社など

番条では図 2-31 のように熊野神社、大師堂、（キタ、ナカのお堂）阿弥陀院、大師を祀る祠（ミナミ）および有力な家筋の家などの核となる施設が主道に沿って配置されている。神社が集落のはずれにあり、また寺が集落の古い部分の中心にあることを注意しておきたい。奈良盆地の集落での殆んど神社は集落のいずれかの端にあり、また場合によっては集落より離れて存在している。寺院の位置については定位置はないようであるが、集落の中心近くにあるのが多いようである。寺は在地の生活に密着した役割、例えば村人の教育、惣の書記役などを果たしていたことが多い。（註 26）これが神社と異なって集落内のアプローチし易い場所に位置している理由であろうか。また大師講のお堂と祠はナカ、ミナミという古い垣内に一つずつあることは、垣内が講の組織の単位でもあったことを示している。

有力な家筋の位置も主道沿いにある上に、集落への入口を扼する重要な位置にある。＜庄屋口垣内＞＜庄屋口堀＞の名にもそれが現われている。また南端に＜モトジャ＞（元庄屋）の屋号を持つ家があることが知られているが、この位置も集落の東への出口に位置し

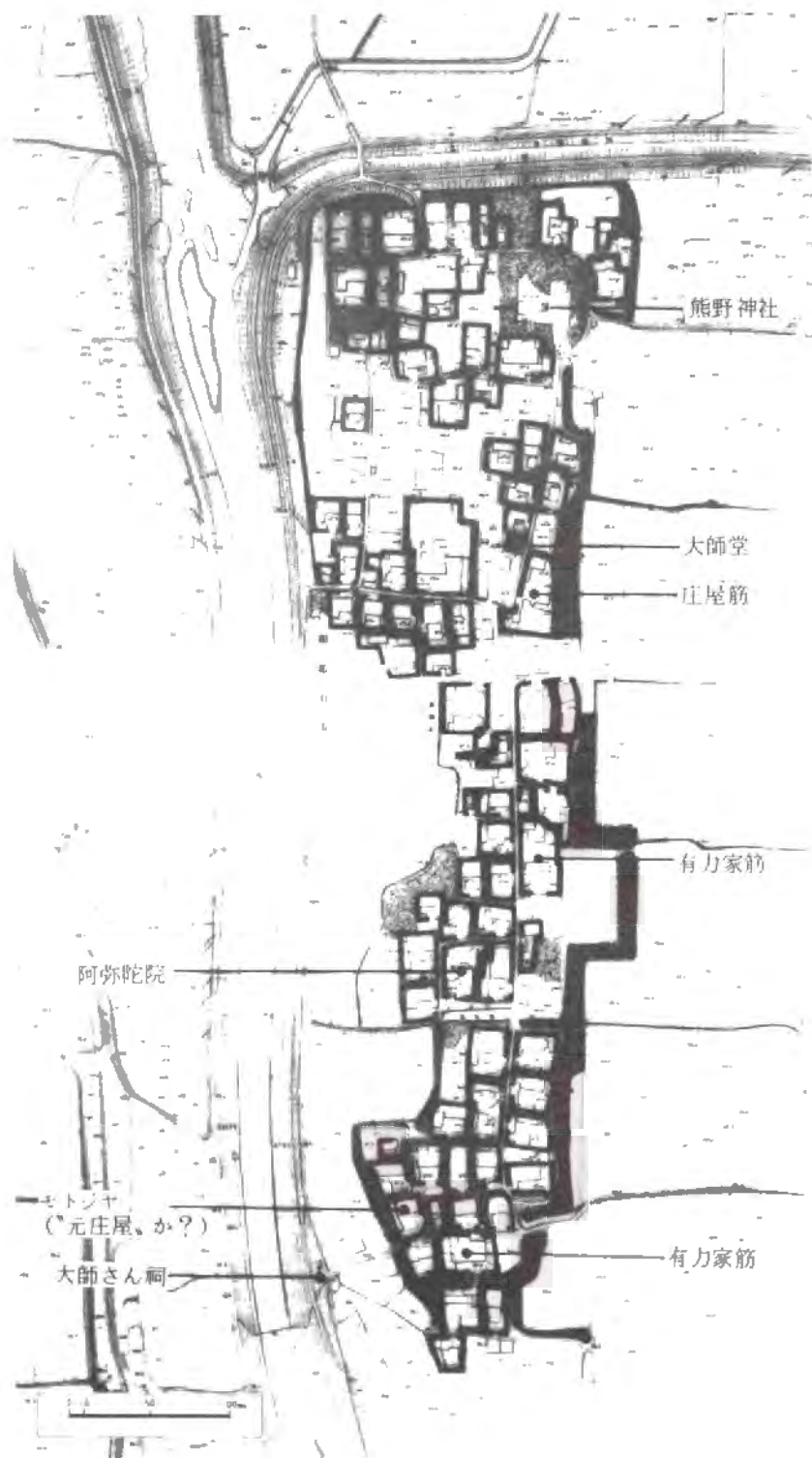


図 2-31 番条・囲造り結合状況および集落の核の分布

ている。庄屋筋の家は中世には木戸口を固めるために城の樹型的な機能があったのではなかろうか。特になかの庄屋口の名の由来する家と思われる鈴村家の位置と外観はそのような推測をさせるものがある。

環濠集落を考える場合、宮地が特異な性質を持っていることに気づく。奈良盆地の環濠集落の大部分では、集落のいずれかのはずれに神社が位置し、その周りには多くの場合環濠化され、複郭を成していた。若槻では複郭をなし、現在でも、記録上でも宮地の周りには環濠が一番大規模で、また藪も立派である。番条では宮地は集落の北東隅に位置し、濠と藪と土居によって二重に囲まれていたと推定される。また稗田についても、宮地は四周を濠で囲まれていた形跡が地籍図上に残っている。このような宮地の周りの環濠は、聖俗を俗界から隔てる結界の意味だけにしては嚴重すぎるように思われる。

これは秋山日出雄氏も指摘するように、神社が「信仰の中心地としての施設」であると同時に「城郭の本丸に当たる防御の中心地区」としての機能を持つと考えられるべきであろう。

（註 27）中世の城の例や戦闘のやり方を考えると、これらの宮地は城として十分機能を果たすであろう。神社がこのような城としての機能を持った例は、京都西山の向神社に郷民が立て籠った例や、文明十五年（1483年）に興福寺に対抗した布留五十余郷の郷民が布留社に引き籠ったという記録がある。（雑事記）近世においても「神社境内へ参集して＜不穩＞の事を相談する」（註 28）ということも広く起こった。

もともと神社は祖先神である神を祀る場所であり、もと山に鎮まっていた神が座す場所であり、非日常の特別の場所である。また祭などハレの日の場所であり、そこでは人々は日常の労働の生活から開放され、活性を再生した。そこではまた非常の際には住民が集り、祖先に守られて結集するのにふさわしい場所でもある。古くより神社は世俗の領主の手の者や軍勢がみだりに踏み込むべきところでないとして、一種のアジールでもあったのであろう。最終的には詰めの城として共同体の聖域でもあった。

大師堂は、ミナミは現在でも集落の出口の少しはずれにあり、ナカのものは、現在は集落に埋没しているが、キタへの集落拡張の前の段階では、明らかにナカのはずれにあったことになる。どちらもかつては集落のはずれにあったと思われる。番条ではこの大師堂が集落の出入口を守る道の神、塞の神の役割をしていたことになる。

2-3-9 藪に囲まれた閉合性

中世の環濠城塞集落としての番条は、このように奈良盆地のなかにあって、中世の戦乱に対しての城塞として、濠や土塁を設けていた。字名に残るように、又雑事記の記事にも残っているように藪によって囲まれていた。中世の戦乱に対して藪は有効な防御策ともな

り、また矢や槍の材料庫でもあった。また内部を敵にうかがわれたいための工夫でもあった。中世の城塞では、このように上塁の上に、塀や柵を設けたり、樹木を茂らせることが一般的であった。(註 29) 番条でも、土塁の名残が神社のまわりに残っている。中世には、その上塁の上には塀や柵があったであろう。直接的にはこの藪などに囲まれた、軍事防衛的にも、視覚的にも非常に閉じられた空間であった。

さらに集落全体が、図 2-24 にみられるように、三つの垣内と城館の部分からなり、それぞれの境に木戸が設けられ、それぞれが濠と藪に囲まれているという、徹底的な閉鎖性のある集住の場所であったと考えられる。

このような空間の構造は、番条が有力な衆徒であったことから、その本拠の番条は城塞として、普通より防衛能力の高い集落であったはずであるが、図 2-19 に示されているように、程度は違うが若槻の例にも見られる。また雑事記の記事にあるように(2-3-5 参照)戦に敗れた古市以下も「竹木を払う」よう命じられて、武装解除されていることから見ても、当時の奈良盆地にある環濠集落全体の空間構造であったと推定される。

中世の戦乱の時代の集落は、多かれ少なかれ、このような空間を備えていたのではないであろうか。

このような閉鎖的な、閉じられた空間、しかも樹々の緑によって囲まれた空間は、中世の戦乱に備えた陰鬱なものとしてではあるが、古代からの連続の空間構造といえる。人々は樹々の緑に囲まれた空間によって、物的には勿論、樹木に対する古代からの信仰の上に、心理的にも安心するような空間であったのであろう。

2-3-10 閉ざされた道の空間

集落の内部には南北に主道が通り、そこから枝道が出ている。また主道はキタではループ状を成している。番条では外部とは三ヵ所のみでつながっていたらしい。環濠集落の性質上貫通する道は存在しなかった。現在中央を東西に貫通している道はごく最近作られたものである。したがって番条の集落内部の道は、通過交通は存在しない道であり、内部専用の道であった。

現在の集落内部の景観は囲い造りの完成が近世中期と考えられることから、主として近世以来の景観であるといえよう。道の両側には、各戸の土塀、倉納屋や主屋の一部などの窓の殆んどない高い壁が立ちふさがり、門だけがところどころ道に向かって開いている。道自体はT字型で交差するケースが多く、また長い道では微妙に湾曲して閉じられた空間を作っている場合が多い。

特に現在の番条の道の空間は、若槻、稗田などの周辺の集落より塀が高いために、また囲われ方がより完全であるために、囲造りの各屋敷構えの内部と同じく、閉鎖感、囲われ

た感じが強くなっている。

中世には囲い造りは完成していなかったとはいえ、集落は、先に述べたように藪や土居によって視覚的にもより閉鎖的になっていて、番条の道の空間は、現在よりも道空間としての独立性はより低かったであろうが、集落内部の空間であるという感じを強く印象づけたであろう。集落内部の道の空間は親しい内部の空間の一部であったであろう。

2-4 城砦と商業の集落—脇（註 30）

2-4-1 脇町の成立と町並みの形成

徳島県美馬郡脇町は徳島市から吉野川をさかのぼること約 37 km、吉野川中流の左岸に広がる段丘上にある。その段丘は曾江谷川および大谷川の扇状地が吉野川の側方浸蝕を受けて出来たものである。脇町の市街地はその低い段丘上にある。その上には城山のある比高約 70 m の台地部が広がり、さらにその後には阿讃山脈に連なる山々がある。（図 2-32）

この脇町付近の人々の生活の痕跡は弥生時代の遺物が台地部に発見されているのが最初である。古墳時代には低地部の扇状地へ生活領域を広げていった模様で、扇状地一帯で土師器や埴輪土器が発見されている。

奈良・平安時代になると式内社の建神社が大谷川東端の台地部に出現している。秦原郷がその頃置かれていたが、現在の拝原がその遺名である。拝原周辺には集落が形成されていて、建神社はその鎮守であったと推定される。またこの時期に埴山姫命祠、天神社が建立され、台地部上にも集落が成長していたことをうかがわせる。

鎌倉時代中期になると、猪尻の台地上に、北条時頼回国の伝説をもつ真言宗最明寺伽藍が成立したらしい。その門前の猪尻に大きな集落が成立しつつあったことが推定できる。当時、脇には小集落があったのであろうか。ワキとはもののかたわらという意味であるから、大きな集落のワキということでこの時代に名付けられたのであろうか。古くは＜脇邑＞＜脇村＞とも、またたんに＜脇＞とも呼ばれた。

南北朝時代に入る頃から、大谷川西岸の＜脇＞が歴史に登場してくる。吉野川下流域の北朝方（武家方）の細川氏に対抗して、讃岐の南朝方（宮方）の豪族が中流域に入り、城山台地の南部に砦を築いた。現在の脇城の始まりである。築城の時期は確定できないが室町時代半ばに藤原仲房という者が脇城に拠っていることが「阿波志」にみえる。

室町時代後期には新興の民衆的仏教、浄土宗の東林寺が現在の大工町のはずれに創建された。すでにその頃には、現在の大工町、本町の通りに面して町並みが形成されていたと考えられる。撫養街道が町を貫通する東西の方向ではなく、吉野川岸にある渡しと東林寺の間に町並みが形成されたのは、吉野川の水運を利用する交通が多かったのであろう。

藤原氏が細川氏に押されて伊予に去ったのち、脇に入ったのは町の基を築いた細川氏の家臣、三好長慶である。天文二年（1533年）阿波北方鎮圧の根拠地として脇城を修築した。城山の上は勿論、その麓にある望城、すなわち城主の館をはじめ、家臣の居住部分を大きな堀で囲み、土塁を築いたのはこの時であろう。さらに町割を決め、諸役諸税を免じて町を整えた。前代からの大工町、本町に加えて、北、仲、南の三町の町割が決められたのも、

このときのことであると考えられる。こうして三好長慶によって脇城と町並みの骨格が作られたといえる。（図 2-32 参照）

東林寺は歴代城主の保護を受けるとともに、近郷の人々の信仰を集め、門前町の色彩をも加えて、さらに繁華になったと想像される。弘治二年（1556年）には、その家臣武田上野介信顕が入城したが、この繁栄も長く続かなかった。天正十年（1582年）長曾我部元親が阿波を攻略、脇城は陥落し、再び町は荒廃する。天正十三年、豊臣秀吉の四国制覇によって蜂須賀家政が阿波に封ぜられ、ようやく戦乱の地に平安が訪れた。家政は徳島の居城を守るため国内に九つの支城を配置したが、そのもっとも重要な拠点が脇城であった。家政の家臣稲田植元が入城し、ただちに城を修復するとともに、荒廃した城下町を「先年の通り、町並相建候様」復興に着手した。「地子役諸役御免許に仰せ付けられ」、同時に町の繁栄策として月六度の市を立てた。脇は水運に恵まれ、阿波の国を東西に貫く撫養街道と、讃岐の中心高松城下に通じる曾江谷街道との結節点に位置した。したがって市の節は「御国内は勿論、讃州、予州、備前などよりも追々聞き伝え、諸商人入り込」んで、一種の商業町として繁栄したことがみえる。（註 31） こうして、従来単に＜脇＞、あるいは＜脇村＞と呼ばれていたが、この頃から＜脇町＞と呼ばれるようになった。

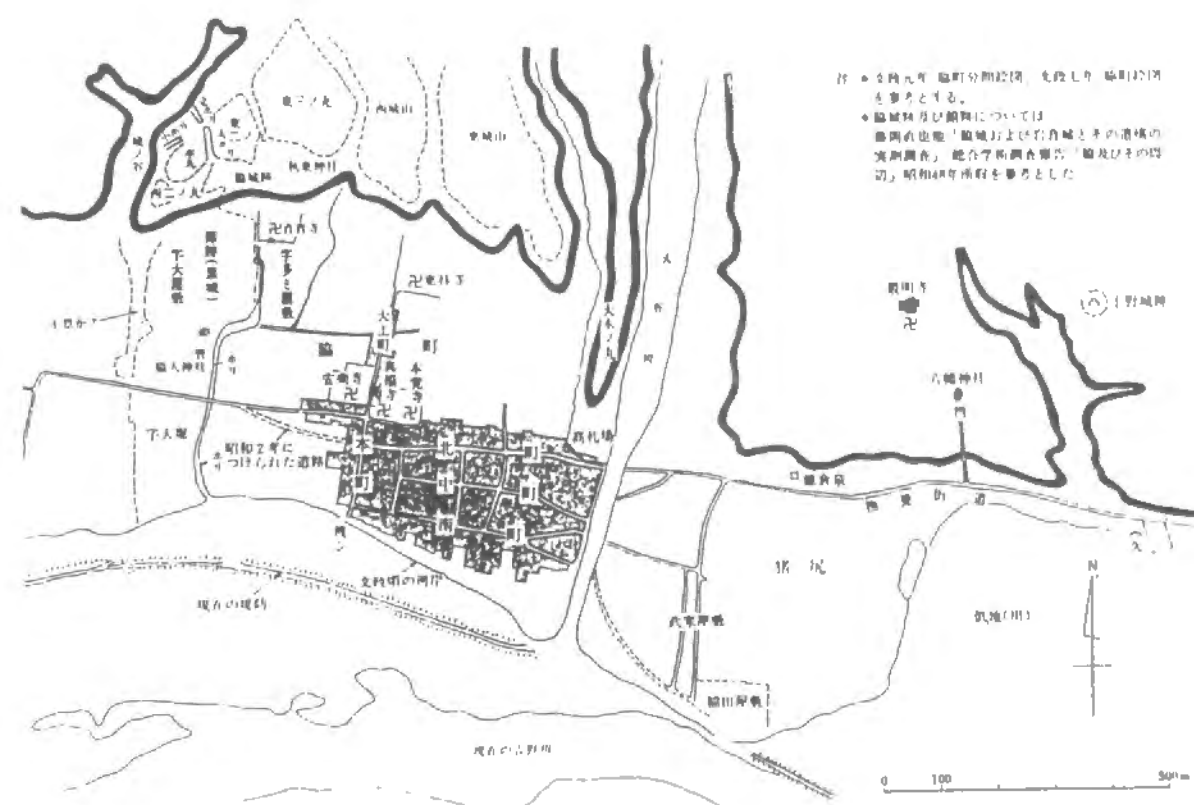


図 2-32 明治以前の脇町

その後、稲田植元は淡路の城代を命じられたが、長子を送り、自らは脇にとどまって給地の支配に当たった。しかし、元和元年（1615年）の一国一城令によって脇城は廃城となり、植元は猪尻の浜側に屋敷と役所を移した。ここに脇は城下町から在郷の商業町として発展することになる。

寛永元年（1624年）に至って、脇町は御蔵入となり、藩の直轄地となって近世的自治制を敷く在郷町として発展することになる。明暦四年（1658年）の「脇村棟付帳」（註 32）によると、家数は 148、人数は 488人とあり、このほかに稲田家臣の家数 24、人数 80、合計 172家、568人となっている。これが16年後の延宝二年（1674年）の「脇村棟付帳」には、人数（棟付帳の人数は男子のみを示す） 779人、家数 237となり、その成長ぶりがうかがえる。大工町の安楽寺、本覚寺、真福寺が、寛永年間（1624～44年）から正保年間（1644～48年）にかけて、それぞれ創建されたこともあり、また人口が1500ほどに達して、現在の脇町と比較しても、この頃にはほぼ町並みが完成していたものと推定される。

町割は史料上、確認できるのは、まず宝永六年（1709年）の「脇村御検地帳」（註 32）と延享元年（1744年）の「脇町間口敵高御改帳」（註 32）にほとんどの町名が記載されている。前者には「北町河原ふち」という地名があり、大谷川岸にまで北町が広がっていることを示している。また南町のほぼ中央に宝永八年（1711年）の町屋が現存することも以上の補強となろう。

文政元年（1818年）の絵図をみると（図 2-33）、脇町部分は明治・大正年間の町とまったく変わらないことがわかる。すでに南町筋の家の過半が瓦葺であって、草葺が少なく、裏手には倉庫などの付属屋が多数描かれ、大商家が集っていた様子がわかる。南町の商家の裏手は、吉野川の川岸に船が直接接岸できるもっとも商売上都合



図 2-33 文政元年脇町分間絵図（部分）

のよい場所であったようで、藍商人やその他の大商人が集ったのであろう。これに対して北町筋には街道が通り、高札場もあって、陸上交通の中心となって繁華であったことがわ

かるが、北町の民家は大部分が草葺で、瓦葺はごく少数であり、比較的小規模の商人、町家があったようである。

明暦四年（1658年）の棟付帳によると、紺屋四軒とあり、藍師がいたことがわかる。蜂須賀家の阿波入国以後、藍作が奨励され、阿波藍として有名になった。脇町はこの藍の阿北の中心地であった。藍玉製造の特権を受けた藍師は、大坂などに店を持つとともに、各地を行商して回った。棟付帳に、「町人」とは別に「商人」が多数みえる。これは振り売といって行商人のことで、明治大正年間までは、呉服商や薬屋も、吉野川一円、県外は讃岐、伊予、中国筋まで出かけて富を築いた。このように脇町では商人は各地を旅行し、また稲田家の家臣は徳島や洲本屋敷に詰めていた者もあって見聞が広く、都会の風になじんで生活程度も高かったという。

大谷川東の猪尻では延宝二年（1674年）には家数 108、人数 326人を数えた。その半数は家臣、ほかにはお抱えの鍛冶、大工などの職人が多数いたことがわかる。文政七年の絵図によると、稲田屋敷の北に家臣のものと思われる小家屋が散在しているが道路に規則性が無く家屋密度は低い。近年、稲田屋敷跡の石垣が道路工事のために潰されたのをはじめ、付近の武家屋敷は数軒を除いて残っておらず、土堀、生垣に昔の面影を伝える一画はあるが、未だ詳しい調査はなされておらず、不明な点が多い。

文政元年（1818年）の絵図のにおいて、ほとんど現在の大字脇町と同様の町並みが完成していたことは上に述べたが、その間どのような変化があったかは資料がないので不明であるが、恐らくは絵図にもあるように中町や北町の裏町にあった空地が順次埋められていき、幕末に近づくにつれて、大谷川を越えて、猪尻に入って街道沿いに町並みが拡大していったと思われる。街道沿いに集落をはずれたところにある小笠家（山久）の主屋は元治二年（1865年）のものであることが参考となろう。

明治年間になって、藍の生産販売はさらに拡張され、明治中期には最盛期に達して、脇は県内で徳島、撫養（鳴門）に続く第三の都市として栄えた。その後は合成藍の輸入などによって藍の生産大打撃を受けた。その後は藍作に代って、養蚕が行われ、脇は四国随一の繭の集散地となった。町内には製糸業を営む者も続出した。大正三年、鉄道が池田まで開通し、脇町周辺では吉野川の対岸の穴吹を通ることとなった。これによって吉野川の水運がすたれるとともに、脇町の商業都市としての利点を失い、漸次停滞に向かい、現在に至った。脇町の内部でも、南町は川に接している意味を失い、自動車の発達がさらにこの傾向に拍車を掛けて、町の中心は北町に移った。

脇町の町並みの現状を述べておく。特に南町において圧巻である。延長やく 430m の通りに、本瓦葺、塗込壁の町屋が、装飾的で大型の卯建を上げて並んでいる。平入と妻入の建物が適当に入れ代っては位置されていて、重厚な町並みにリズム感を与えている。ところどころに改築部分、空地がみられるが、適切な修景を行えば通りの景観はさらに立派なものとなろう。

通りには脇町で一番古いと思われる宝永八年（1711年）の田村氏宅、文政十二年（1829年）の、もとは土蔵として建てられた正木氏宅、寛政十年（1798年）の国見家など、古い立派な建物が並び、壮観である。なかでも「佐直」の屋号をもつ吉田家は天保六年（1835年）の棟札のある主屋をはじめ、25 室あり、当時は家族 20 人、使用人 50 人くらいが住んでいたといい、藍作りや酒造りを営んでいた。藍倉も現存している。表八畳の座敷は「御成の間」といい、本陣として使用されたこともあった。上記の家々をはじめ南町の通りの南側、吉野川側の家々の敷地は、元来、すべて通りから川岸までを占めていた。各戸は川岸に護岸の石垣を築き、そこに出入口及び階段を設けて、川舟から、川岸を通して、直接、自家へ通じ、商品の出し入れを行っていた。現在も吉野川側から見ると、各家あごとの石垣と階段が、各種各様に見られる。上記のように鉄道の敷設や、車の普及前までは、この南町の南側が、商売にとってもっとも有利な場所であり、大商家が集中していた。

中町では、東端の一角に近年の改変も少なく、白壁が続いて印象的である。大谷川の玉石積み護岸と両側の柳の大木の並木が、南町や中町の建物と映えて、美しい景観を作りだし、脇町への入口にあることもあって、脇町の代表的な景観といえる。

本町通りには幕末から明治にかけて、南町と同様、大商家が並んでいた。天保六年（1835年）に大火があり、29 軒が焼失したという。現在の建物は、それ以後のものである。現在では北町に中心が移ったためか、空地や無住の家が目立ち、やや疎らな感じがする。

大工町での景観は、安楽寺、本覚寺、真福寺と大工町の先にある東林寺の門や塀、伽藍が作りだしている。特に安楽寺の鐘楼門と縦の大木は、西から町に近づく際のスカイラインの特徴となっている。

北町は文政十二年（1829年）大火があり、中町をも含めて 169 軒が焼失した。火災直後の建物も何軒か残っているが、明治から昭和初期のものが多く、現在は商店街であるため、建物正面は現代風に改装され、通りからは本瓦葺の屋根も見えない。一部改築されているものもある。戦後道路拡幅のため、道の両側の下屋庇の約半分が削られている。

次頁の図は脇町の中心部の 1978 年現在の屋根伏図である。



図 2-34 脇町中心部屋根伏図（1978 年現在）

2-4-2 脇町の空間構造

図 2-32 にみるように、全体の空間構造としては、吉野川沿いの谷にあって、背後はすぐ山であるし、吉野川を隔てた対岸もすぐ山々であり、他の例と同じように山々に囲まれて、閉じられている印象が強い。脇は背後の山全体が山城であり、町の背後の河岸段丘は、古くは虎伏山と呼ばれ、台地全体が城であった。本丸は西南隅突角部上にあつて、後部の台地とは大ホリと、城ヶ谷斜面上のタテホリとによって遮断されている。いずれも空堀であり、やや崩れているが現在も残っている。

本丸の麓にある「大屋敷」という字名をもち、周囲よりやや高くなった土地は、城主の居館などのある里城であった。その東側には濠、西側には現在も残っている土塁の盛土、南側は字大堀という田畑によって囲まれている。字大堀は昔濠であったらしい。城山と吉野川との間は濠と土塁によって固められ、その真ん中を街道が通り、入口には関門があつたのであろう。この敷地内には脇人神社がある。享和元年（1801年）の石鳥居があり、また境内には榎、榆などの大木が数多くあつて壮観である。戦国の一時期、脇城の城主であ

った武田上野介の嫡子千勝丸の悲運を哀れんで、近世の初頭に町民が脇町の氏神として祀ったものである。もともとは町の西側は上述のように濠や土塁、それに木戸で守られていたのが、城の廃止にともなって、西側の出入口の守りとして、町民の意識のなかに道の神、塞の神の役割も期待してのことではないだろうか。

城館跡の東に隣接する曹洞宗貞真寺は慶長年間に、稲田植元が母の貞真尼のために創建して以来、稲田氏の菩提寺となっている。境内には稲田家の墓所があり、植元（宗心）夫妻の高さ八尺の砂岩の大五輪塔一対、中央に貞真尼の墓の小五輪塔がある。寺の本堂は昭和三十年に火災にあい焼失し、以後再建されていない。山門は火災をまぬかれ創建当時のまま残っている。以上が城と里城周辺の空間である。

猪尻段丘上に鎌倉初期創建の真言宗・最明寺があることは先に述べた。その最明寺の南東に接する台地の先に八幡神社がある。街道からの急な階段の参道には、巨木が亭々とそびえている。天正年間のころ、武田氏によって創建されたい。脇町、猪尻など旧四か町村の総氏神である。この台地の下は、かつては吉野川の遊水池として低地の泥田がすぐ撫養街道にまで迫っていて、東からの侵入路を扼す位置にある。武田氏は戦略上の観点から八幡神社をここに設けたと同時に、町を守る脇の総氏神であるということからも、町の出入口を扼する道の神、塞の神の役割をも果たすようにと考えたのであろう。

脇町の拡大のプロセスとしては、以上に述べたように、まず室町時代後期には、東林寺と吉野川の渡しとを結ぶ南北の道が重要な町の道となり、その道に沿って大工町、本町が作られた。十六世紀半ばには三好長慶によって町割が決められ、東西に通る撫養街道に沿いに三本の道が通され、そこに北町、中町、南町が作られた。脇にはこのように互に直交する町があるという点で特異ではあるが、それは東西に通じる撫養街道の陸路と、それに直交する川の渡しからの道という二つの交通のルートが並立していたという状況を反映している。

そしてここで注付したいのは三本の道に沿った町が、他の日本のほとんどの町と同じく、並行して付加的に作られていることである。但し、歴史的な計画・拡大の過程はあまりはっきりしていないが、同時に計画されたようである。東は大谷川、西は洪水の時には遊水池となる低地に妨げられて、東西の拡がりに限られているので、このように計画されざるをえなかったのであろう。

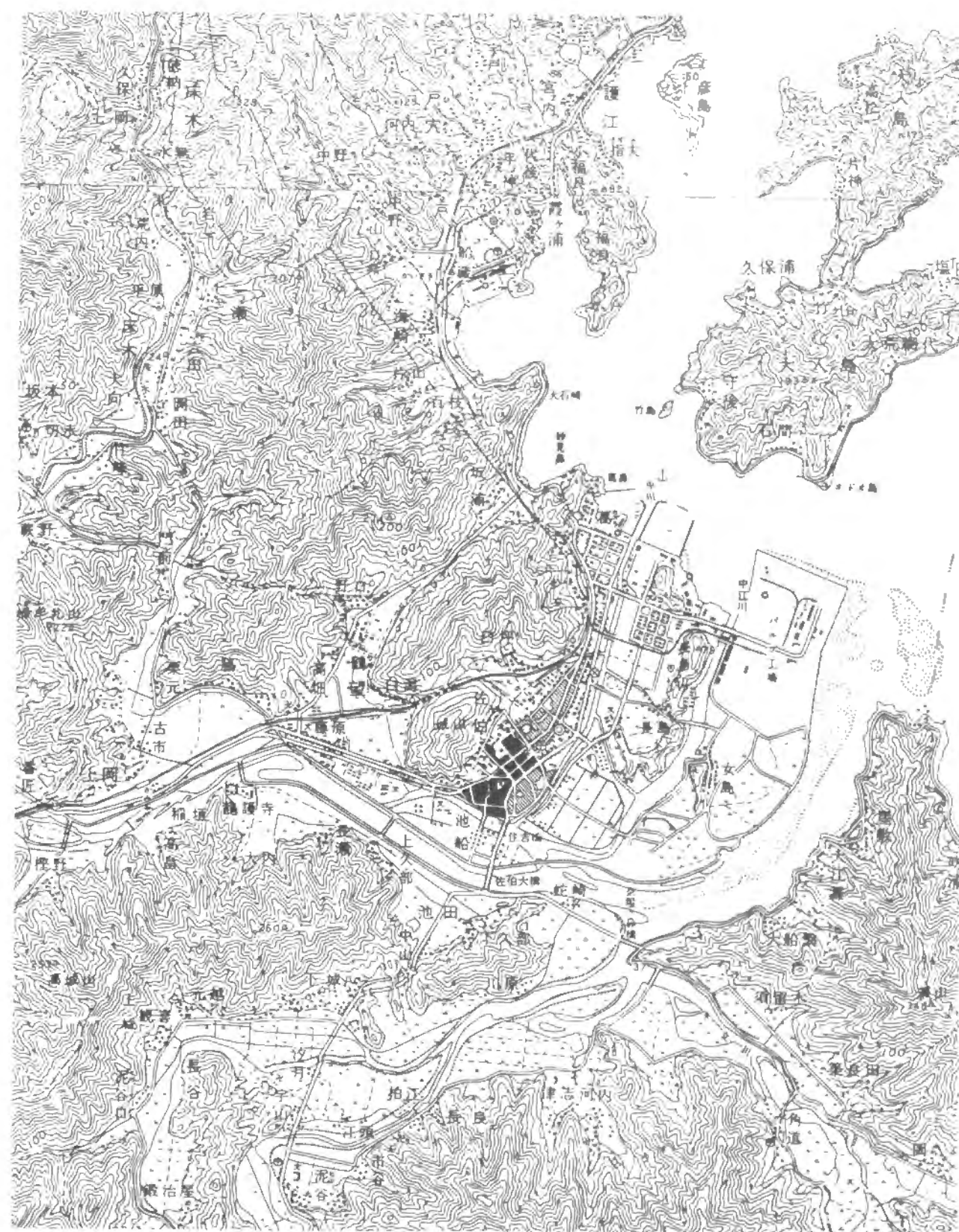


図 2-35 佐伯の位置

2-5 近世城下町 - 佐伯 (註 33)

2-5-1 佐伯城下の建設

大分県の南東、豊後水道にのぞんだ佐伯は番匠川の河口にあって、海に面しているが、対岸には島があり、山々に囲まれた景観をなしている。都市としての佐伯の歴史は、毛利高政が佐伯2万石を与えられて入封した慶長六年(1601年)に始まる。文禄二年(1593年)大友氏の豊後国は秀吉によって七藩に分割され、高政は日田に入封したのだが、慶長五年関ヶ原の戦いののち家康の豊後再編によって佐伯に転封することとなった。

ところで毛利氏にとって、山間の日田から番匠川流域の佐伯への転封は大きな意味があったと思われる。毛利氏の天正から慶長までの経歴を見ると、大阪城の築城、方広寺の建立などでは建築資材の運送を担当しており、島津義久の討伐では戦艦を指揮し、また朝鮮の役では水路より援軍を率いて参加するなど、水軍、水運での活躍が目立っている。(註34) このようなことからみると毛利氏の家臣には多数の水軍を抱えていたと思われる。ところが日田の地では、こうした毛利氏の性格を生かすことは出来ず、そのことが家康をし、高政を佐伯へ転封させたものと思われる。

この地にすでに鎌倉時代から佐伯荘の地頭であり、鎌倉御家人であった佐伯氏が、戦国時代の十六世紀初期には、番匠川の中流に位置する梶牟礼の山上(標高240m)に居城を築いていたが、秀吉によって大友氏がこの地から追われたのに伴ってこの地から去っていた。佐伯に入った高政は、この梶牟礼の山城を捨て、番匠川河口に近い八幡山(標高140m 現城山)に新城建設の地を選んだ。この城山は他領に通ずる南側の山裾を番匠川がかすめ、東には堆積地が広がり、西と北側は急峻な山で自然の要害であった。しかしまたこの地は番匠川の水深もあって、水運の利便性にも富み、城郭と城下との連絡も梶牟礼よりはるかに容易であるから、藩政の拠点として平山城の近世城下町を構想しての選定であった。

この城山の山頂には佐伯氏が創祀した八幡神社があったが、この社を城鎮護の社として山裾の白濁に移し、その跡に慶長九年より三ヶ年を要して三重の天守をはじめ城郭の諸施設を完成している。

城下町の建設については「佐伯茶飲話」が、「古昔は塩屋千軒と申したる所にて……梶牟礼の時分の町を城下に引き、古市町と申す。其外の町々も段々出来候」と伝えている。塩屋千軒というから製塩を業とする大きな集落があったと思われる。この城山の東に広がる番匠川の堆積地に展開していた塩屋村周辺を埋め立て、拡張して城下の町々をつくったのである。

慶長十年(1606年)には町の北端に藩主の菩提所、養賢寺を建立し、次いで大日寺、潮谷寺を建て、塩屋村の五所明神社を城下町の鬼門珍護の社として修復し、善教寺を梶牟礼

古市より移築するなど、寺社を城下の要所に配置した。こうして城郭、町、寺社を揃えて城下町の景観を整備したのである。

城山の城郭築城から約三十年後の寛永十四年(1637年)、藩主の居館は山裾の三ノ丸に下ろされることとなる。「三代高尚より三ノ丸居城成さる」(温故知新録)ことになった。これは三代高尚がわずか三才という幼令で家督を継いだため、山上の城館に住まわせるのはよくないとのことからであった。しかし、この移転はすでに幕藩体制も安定した時代において、標高140mの山頂に軍事的、防衛的に堅固な居館を営むよりも、むしろ居館を城下町に近づけ、藩庁の機能を高め、領国の経営に積極的に乗り出したことを意味している。

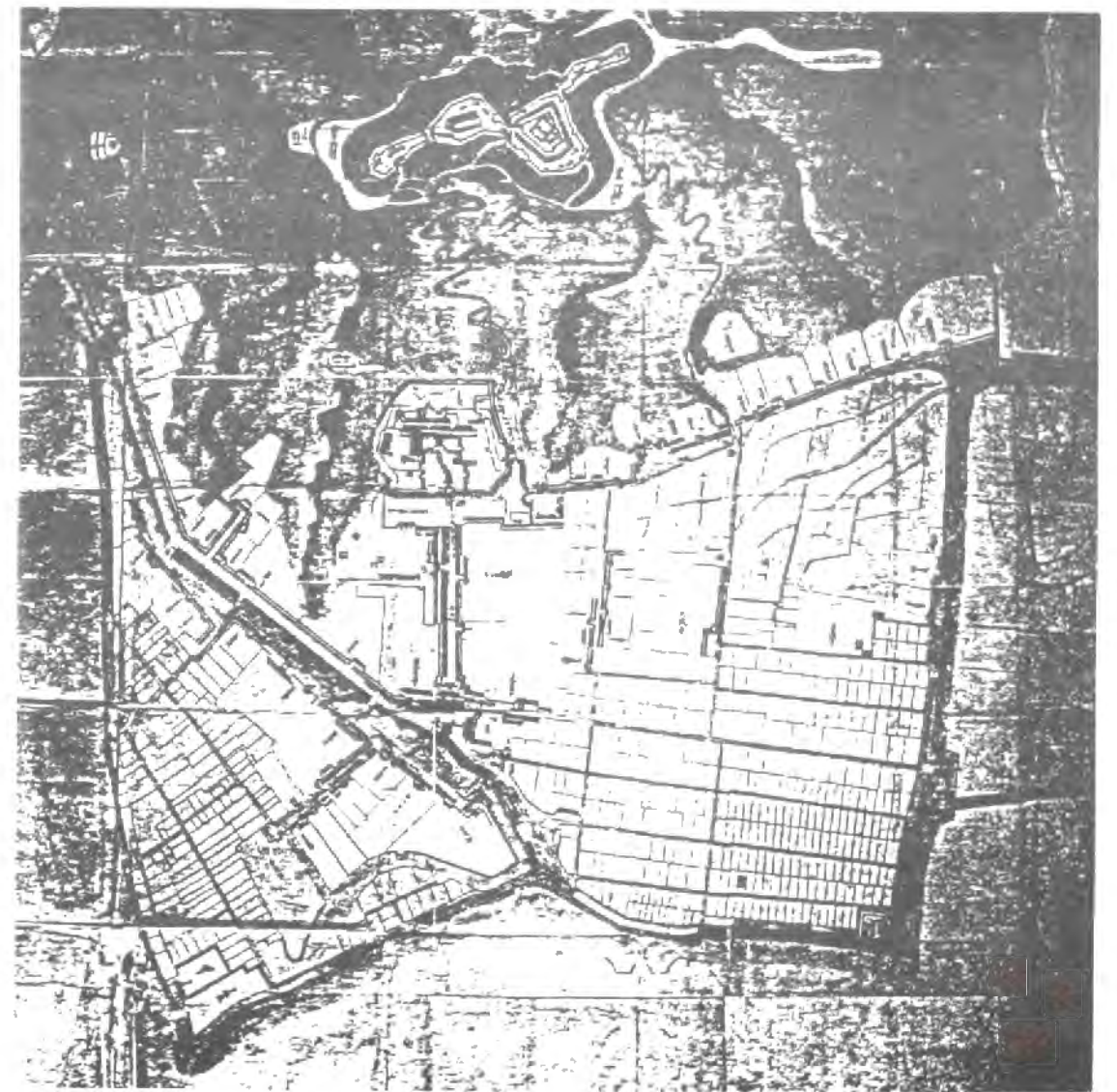


図 2-36 佐伯・元文三年御城并御城下絵図

これまで自然の要害にまかせて、城下の入口に番所を置かなかったとみえ、「延宝四、五年頃、角石の構え出来たり」（佐伯古老物語）となる。居館を山裾に下ろしたために、城下の入口を固める必要が生れたのであろう。また城下の入口を景観的に明らかにすることをも意図したと考えられる。延宝七年（1679年）には「佐伯の第三郭の書院、広間、料理間を増し造り、南大門成る」（鶴藩略史）とあり、三ノ丸居館が拡張され充実する。南大門（大手門）は山上の城郭にかわって城下町の中心となった三ノ丸居館にふさわしい城門が必要とされたのであろう。そうして、城下町佐伯は三ノ丸城館を中心に景観整備が進められた。

ところがこの三代高尚が初めて佐伯に入ったのは、寛文元年（1661年）の三十一才の時であった。この高尚から五代まで約七十年間の間、藩主は殆んど佐伯に居住せず、とくに四、五代の三十年間は幼少、あるいは病弱のため江戸藩邸に留まり、まったく帰ることはなかったのである。

元禄十二年（1699年）封を継いだ高慶は同十四年に佐伯に入る。城下町佐伯は久方振りに藩主を迎えることになった。「佐伯古老物語」は「宝永六年（1709年）、御城普請御願之通仰付らる。依って……草木の茂りを伐払い、御城石垣、あらわに下より見え候様に成り申候」と高慶の城郭修復を伝えている。三代藩主より居館は山裾に移り、なおまた藩主は留守がちであったから、山上の城郭は草木が生い茂り、荒れるにまかせ、「創築以来、百年をこし、人当時の姿を知るものなし」（鶴藩略史）のありさまであった。住まわれなくなったとはいえ、城主の力の象徴である城郭が山頂に放置され荒廃にまかせてあるのは、高慶の権威の低下を招きかねないと考えたに相違ない。次いで「従前より有来たり候冠木門を除け」（佐伯古老物語）石垣を築き、その上に大手門を新造し、また山上の城跡には櫓などを復原して、天守を除いてはすべてを旧に復した。三ノ丸を中心とする城内の櫓手にも門を設けて、大手門とともに城内の防備的景観を整えている。天守閣は修築されなかったとはいえ、実質的には不必要となった城郭を復原し、大手門を本格的な大門に改め、櫓手にも門を構えて防備的景観をほどこすなど、高慶の城郭再興には藩主権力の回復への並々ならぬ意欲が感じられる。

高慶の事業は城郭の修築にとどまらなかった。すでに高慶が入封した元禄十四年（1701年）、養賢寺前に番所を建て、宝永四年（1707年）には城下町の裏口にあたる本町の東口に樹形をもった関門を設け、正徳五年（1715年）には角石番所の外、和田坂に櫓形を築いている。城下町の入口にも防備的施設を配して、城下と城外を景観的に厳しくわけたのである。ところで宝永四年城下町佐伯は高潮に襲われ、「城内は差て破損無之」ったが「侍屋敷は末々の家迄破損、養賢寺大破其外寺々余程破損、両町所々余程破損候」（温故知新録）と大きな被害を受けた。佐伯の町は水運に優れていたが、それが災となって高潮によ

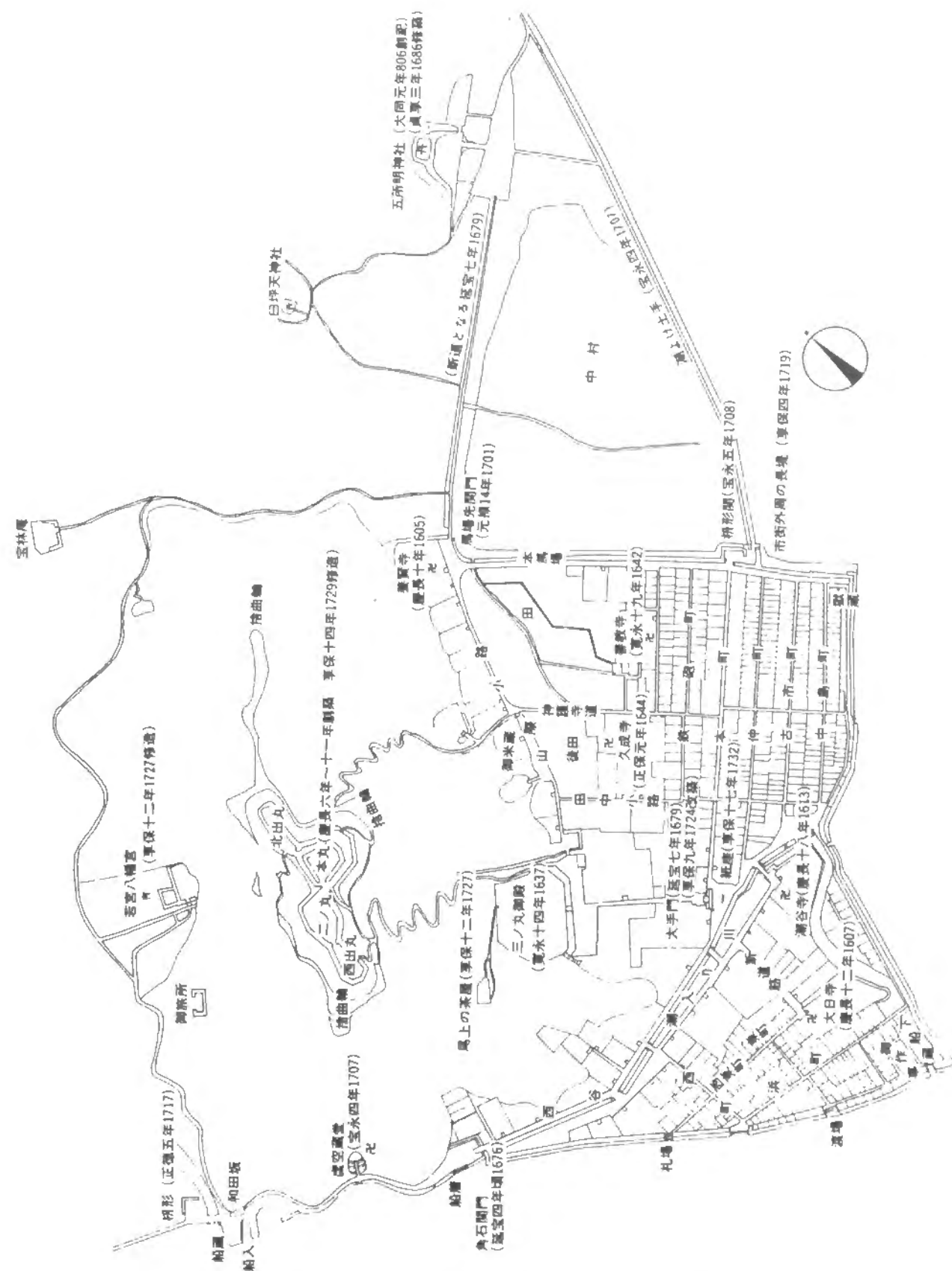


図 2-37 元文三年の城下町佐伯と諸施設の建設年代

る被害を出したのである。こうした災害に備えて、宝永四年と享保四年（1719年）の二度にわたって潮よけ土手を築くことになった。とくに享保の工事は町の外周全体を土手で囲い込むという大事業であった。城下町佐伯は自然の河川と堀によって防備的に惣構えとなっていたが、自然の災害に備えて土手によって町の外周を圍繞し惣構えとしなければならなかったのである。

高慶はこの土手に松と榎を列植している。土手に植樹することは、風水による土手の崩壊を防ぐ一般的な手段ではあるが、背の低い土手に樹木を列植したことは、やがてこれらが高木となり並木の城壁となって町を包み込み、遠方からでも城下と城外との境界を景観的にきわだたせるねらいがあったと思われる。

高慶は城下町の入口に塙壁を築き門を構え、町に囲郭した土手に植木を列植してのち、享保九年「城下と申すは東は潮谷寺、大日寺辺の堀を限り、南は船頭町札幌に限り、西は角石の木戸を限り、北は養賢寺前の木戸を限り、右の通りの内斗にて候」と城下町の領域を定めている。

次に市街地をみよう。宝永二年、内町大火ののち、「町中に百姓共居中候ては、御用の為にも悪敷、又百姓の為にも勝手悪敷」（温故知新録）となり、内町に住む百姓を城外の中村に移し、内町の百姓屋敷を中小姓、徒士以下の家士に与えることとなった。同時に家上の階級による屋敷地を、中小姓八十五坪、徒士、足軽小頭六十五坪、足軽小役人四十五坪と定めている。再び元文元年（1736年）の内町大火によって武家町を再編し、「因って新たに居所を定め、本町を給人及び中小姓の処とし、鉄砲町を徒士及び目付格の処とし、下中町、下古市町、上中町を足軽頭及び足軽の処とし、農の市井に在る者は皆移して中村に居らしむ」こととなった。（鶴藩略史）

城下町を建設したとき、塩屋村を埋立て拡張して町を形成したが、塩屋村の百姓たちは城下に残り、下級の家士たちや町人たちとの混在した状態が続いていたと思われる。宝永と元文の二度の大火によって、城下町佐伯は遅まきながら封建的身分居住制による市街地の階層構成を完成させたのである。こうして高慶は佐伯入封以来、城郭の修復、大手門の改築、城下町の囲郭、城下入口の施設、市街地の階層構成などによって、荒廃した城下町の景観整備にとどまらず、城下町の理念に立ち返って藩主が住むにふさわしい、まさに藩都としての城下町の景観を確立したのである。

このように六代高慶の代になって、佐伯は城下町らしい景観を確立したのであるが、その結果は「元文三年（1738年）御城并御城下絵図」となって今日に伝えられている。ここでは身分居住制を通して武家地の変容過程をみることにする。

先に述べたように宝永、元文の二度にわたる内町の改造には、武家地を身分格式的に編成しようとする高慶の意図が読み取れた。元文絵図をみると、本町に給人と中小姓（八十

五坪）を配し、本町を中心に城下の内よりの鉄砲町に徒士、目見格（六十五坪）、外側の下中町、下古市町、下中島町に足軽（四十五坪）を置く整然とした構成であった。（図2-37 参照）ただ改造されなかった新屋敷や船頭町の状態は不明である。

さて上級の武家層の居住地はどうであろうか。下の表-1は元文より約九十年のちに描かれた「文政九年、（1826年）御城下明細絵図」に示された武家層の階層別居住区である。

この表によると、給人以上の屋敷（以下給人屋敷とする）は八町にわたっている。そのうち卓越しているのは新道小路を含む西谷小路、山際小路、本町、田中小路で、とくに山際小路は給人屋敷のみで構成されている。元文絵図にもどると、西谷小路、山際小路、田中小路、馬場小路などの家名を記載し門を描いた屋敷地と表の給人屋敷数がほぼ一致している。このことは給人以上でなければ門を構えることが出来なかったことを示している。

元文絵図に描かれていない鉄砲町一軒、新屋敷二軒、本町六軒のうちの五軒、計八軒はそれ以降に増加したものと考えられる。

階 層	給人以上	中 小 姓	徒 士	目 見 格	足軽以上 小奉行 まで
屋敷地坪数 （間 口）	定ナシ	85坪	65坪 （6間）	65坪 （5間5尺）	45坪
軒 数	49	45	40	60	152
西谷小路	19	3			各所に散在につき、 個所付なし
新道小路	4	3			
田中小路	5	3		○ ¹⁾	
山際小路	10				
北町・ ²⁾				○	
片町・			3	○	
新町			1	○	
鉄砲町	1	3	34	○	
本町	6	27			
仲町		1		○	
古市町				○	
中島町				○	
馬場小路	2				
新屋敷小路	2	4	2	○	
船頭町		1		○	

1) ○印は目見格が居住する町
2) ・印は元文三年以降の新しい町

表-1 文政九年の家中屋敷

元文絵図の給人屋敷は、城下の正面入口である角石関から大手門前までの西谷小路、本町口から北に折れ田中小路、沼田をへだてて搦手門から養賢寺までの山際小路と並んでいた。すなわち、城郭と三ノ丸御殿とを囲郭して、城下町の中心地にもっとも近く配置されているのである。この中心地の最後の防備線ともいえる給人屋敷のうちで、西谷小路の角石関近辺と本町西口周辺以外はすべて給人地であることに注意しておきたい。この西谷小路の門を持たない屋敷地は「延宝四、五年頃（1676、77年）角石の番所出来たり、この頃上役を置、其以前はなし」（温故知新録）とあり、この時に置かれた番所役人のものと思われる。絵図の給人屋敷に描かれた門をみると、入母屋瓦葺長屋門、寄棟長屋門、草葺と思われる長屋門、門と倉の併設、門のみのものとあり、階層によってその形式を違えているのがわかる。絵図で門の分布をみると、入母屋と寄棟の長屋門は、大手門の周辺に集中

しており、他にはない。とくに大手門前に人母屋瓦葺の門を集めて、その場所の格式を高めている。ただし、門の形式からみると西谷小路、本町西口、田中小路、山際小路へと続く給人屋敷の防備線において、大手門周辺に高禄の高禄の給人地を置いて中心部を形作っているものの、両端に向かって序列的階層構成を意図したかどうかは明らかでない。しかし西谷小路（山側）と山際小路とを、文政絵図に記載された屋敷面積で比較すると、西谷小路が平均 365 坪、山際小路が 250 坪と、西谷小路が上回っており、西谷小路は角石関から城内の表口、大手門に至る通りであり、山際小路は搦手門につながる通りとの格式の違いをみせている。

ところで元文絵図の西谷小路をみると、給人地は潮入川（堀）と土手を挟んで対面する両側の屋敷地からなっている。一方の船頭町側の給人地は、城内を囲郭する濠、土手の外に位置していることになる。すなわち三ノ丸御殿を中心とする大手門内の城内を第一郭、城内を囲郭する給人地を第二郭とすれば、第二の郭外に配置されていることになる。この給人屋敷は、船頭町の町人地とは背を向け、西谷小路に門を開いているとはいえ、先に述べた人母屋を構える高禄の給人屋敷が郭外に配置されているのである。地形的にみれば、城山の山麓は高燥の地であり、水害にも有利であり、また飲料水にも恵まれている。飲料水については文化年間、良水に恵まれない人々の為に掘られて今泉元甫の三義井が、すべて城山の山裾にあることで明らかにされよう。それに対して、船頭町は番匠川の堆積地にあり、立地的にも劣っている。

給人地の配置に何故このような変形がおきたのか。推測の域を出ないが、その原因を次のように考えてみたい。寛永十四年（1637 年）、三代高尚の時代に山上の城郭から山裾の三ノ丸に居館が移されたが、当時この三ノ丸周辺には高禄の給人地があったのではないであろうか。元文絵図では、大手門から三ノ丸櫓門までの屋敷地は、戸倉家を除いてすべて藩主関係のもので占められている。絵図には寅太郎居宅とあるが、寅太郎は後の高丘であり、戸倉家の広大な屋敷地も以前は摂津の守（六代高慶の嗣子）のものであった。これは三ノ丸への城館の移建にともなうの変動と思われる。そのため移建前にここに屋敷地をもっていた給人たちは、大手門に近い堀向かいの船頭町に移動したと考えられる。おそらく当時は濠巾も広く、それを埋立て屋敷地を確保したのであろう。同じ現象は時代は下がるが西名家の屋敷替えにみられる。西名という家名は、初代高政が佐伯に入封する以前からの古い家臣で、高位の家士であった。元文絵図では西名家の屋敷は大手門に接する寅太郎居宅の西隣にあったが、文政絵図をみると船頭町に屋敷替えされている。元文の西名家の屋敷地は文化三年（1806 年）に設置された三府役所となっている。このように公用地のために屋敷替えがなされる場合、三ノ丸前の高禄の給人たちは大手門に近いということで船頭町に移されることがあったと考えられる。こうして潮入川、土手を挟んで武家屋敷が対面する西谷小路の町並みが形成されたのであろう。以上のことに従えば、城下町の建

設当初の給人地は、城山の城郭とその山裾を固めて带状に並び、潮入川と沼田で他の階層の居住区とは分離されていたことになる。とくに登城口のある三ノ丸周辺には高禄の給人が配置されていたと思われる。

次に文政絵図に移ろう。この絵図によると、家中屋敷は 360 軒あり、その総面積は城下町の 6 割を占めていた。町人地は 2 割強にすぎず、内町、船頭町合せて 251 軒の町屋がひしめいていた。他は寺社用地や御用地であったから、居住区の大半は武家地が占めていたことになる。ちなみに、文化三年の竈数、人口は家中 337 軒、1672 人、両町 219 軒、1004 人であった。（温故知新録） 文政絵図には、新しく北町、片町が出来ている。この両町は山際小路の前に横たわる沼田（濠の役割を果たす湿田）を埋立て、中小姓以下の家士たちの居住区としたものである。田中小路や新道小路は、元文絵図では給人屋敷のみであったが、中小姓の屋敷がみられるようになり、また逆に、給人屋敷のなかった新屋敷には給人屋敷が生れ、階層間の混在がみられるようになっている。新町では内町商人や塩屋村百姓の持屋敷があり、ここにも階級間の混在がみられる。このように元文の整然とした居住区の階層的な構成はくずれてきている。

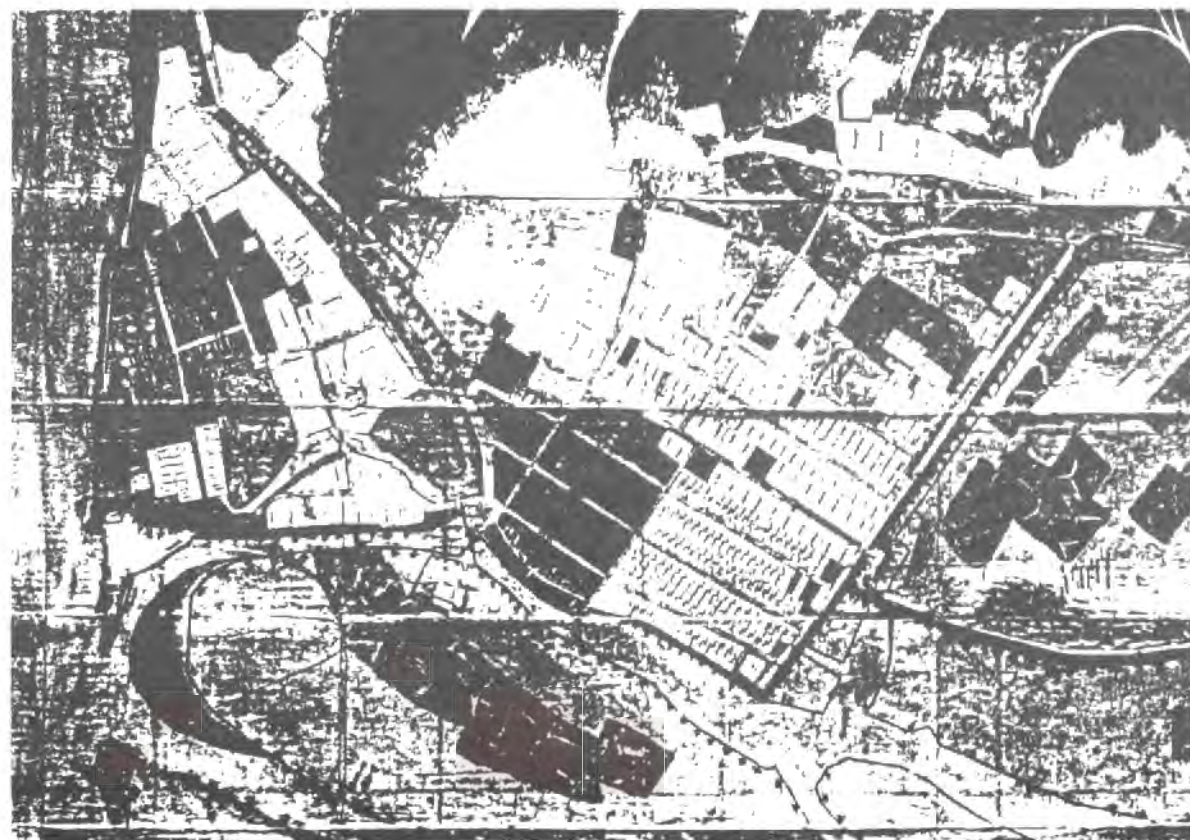


図 2-38 文政九年御城下明細絵図（部分）

次の「明治四年頃、佐伯藩時代屋敷図」になると、さらにこの傾向が強まる。武家地は沼田を埋立て拡張され、50石から150石（安政四年分限帳 1857年 による）取りの給人屋敷が、北町、新町などの中小姓、足軽、小奉公人たちの背後に設けられている。さらに、内町川をへだてた対岸の向島にも市街地が拡張され、下士、町人たちの居住地となっている。こうして、武家地の階層的な構成が崩れるとともに、享保に確定した城下の境界をも破って、城外にも進出し、城下町佐伯は大きく変容していくのである。

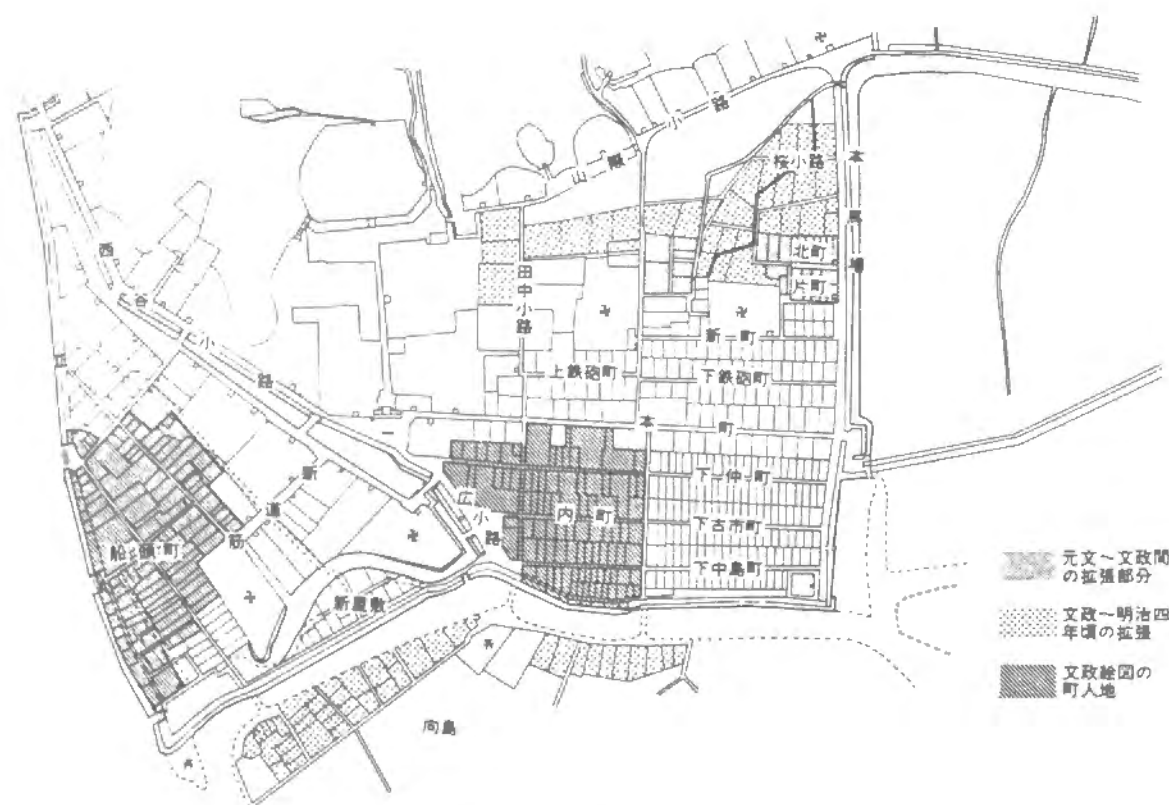


図 2-39 武家地の拡張

2-5-2 町人地の展開

城下町佐伯には内町と船頭町との二つの町人地があった。町人地の姿は、現在のところ城下町を建設してより約140年の地の元文絵図まではわからない。内町という名は城下の内に位置する町という意味に理解され、また元文絵図をみると船頭町は潮入川（大堀ともいう）によって城下町とは分離されているから、内町と船頭町とは城下の内町と外町との関係にあった。城下町の外周部の最前線に足軽などの下級の家士を配置することは一般的な城下町の形態であったから、船頭町はその名が示すように、毛利氏が抱えていた多数の

船頭、水主たちの居住区として城下町の外縁部に計画したのであろう。ここに高禄の給人屋敷があることは先に述べた。

元文絵図によると城下町佐伯には七ヶ所の船着場がある。この船着場の分布は殆んど番匠川沿いに集中しており、内町側には船着場らしいのは一ヶ所しかない。内町側には後に向島となる堆積地があり、水深も浅かったと思える。絵図には城下町の入口、角石関の外にある「御船入」は藩主専用のもので、儀礼的格式的なものであった。角石関前の「船着」とある大石段は隨身たちが利用したものであろう。船頭町には四ヶ所の船着場が描かれており、町人地と結びついているのは、高札と番所を置いた船着場と、絵図に「渡場」とあるもので、他は藩主の御作事場のものと船頭・水主たちの船着場であった。

ところで佐伯藩内の物資は番匠川の水系を利用して城下町に集められていた。これらの船着場は町の商活動に大きな役割を果たすことになり、これらの船着場によって町は姿を変えていくことになる。そこで船頭町の船着場と町との関係をみていくことにする。

表-2は船頭町における元文絵図から昭和三十三年の地番図に記載された町名の変遷と新しい町の発生時期を示したものである。ただし、絵図に町は描かれていても町名の記入のないものもあり、この町名の記入されているものは、当時の主要な町であったと理解される。この表によると元文三年頃の町人地には西町、西東町、東町、浜町と、二ヶ所に横町とある。武家地の新道筋はこの名が示すように、当初からのものではなかったと判断され、また町名の記入はないが、のちの新屋敷は享保九年に城下の境界を定めたとき「東は大日寺、潮谷寺辺の堀限り」とあったから、それ以後の造成と考えられる。したがって西町、東町など上記の六町は城下町建設当初までは遡れないにしても、元文絵図にみる町々

元文三年絵図 (1738)	安永二年 (1773)	寛政十年 (1798)	文政九年絵図 (1826)	慶応年間絵図	昭和三十三年地番図
	「船頭町の支街を改む」(略史)	○新屋敷への小路(仰付らる)「(知新録)」 「今度の火災(寛政十)に依り新小路、新道より」	○新小路	新小路	新小路
西東町			中野町	ウラノ丁	裏ノ町 大日寺前
浜町			上住吉町 下住吉町	本町	西住吉町 東住吉町
			○鍛冶町	町名の記入なし	新町
町名の記入なし			浜町	ハマ丁	浜町
新道筋			町名の記入なし	新道	新道
横町			戎町	ヨコ丁	蛭子町
			町名の記入なし	新屋敷	新屋敷
西町			同上	町名の記入なし	西町

表-2 船頭町の町名変更

の内ではもっとも古い町だといえよう。これらの町々のうち、浜町の名は川側の町を意味し、南に位置していても南町とはなっていないから、西町、東町に対して下位の町であったと思われる。

元文絵図で通り巾をみると、西町が2間5尺、東町・西東町とも2間で、横町は2間と2間3尺、浜町には記載がない。西町は道巾も広く、城下町の水路からの正面入口ともいえる高札と番所のある船着場に結ばれており、船頭町でもっとも主要な通りである。船頭町は札場のある船着場を基点として、この西町とそれに直交する東町（西東町とも）を基軸として構成されていたと理解される。

その後の船着場を中心とする商業の発展にともなって浜町が成長し、また新道筋、新屋敷を介して内町と連絡されてから大きく発展したと思われる。元文地図ですでに間口の大きな屋敷地がみられるのは、そのことを教えている。

次に屋敷割の変遷によって、船頭町の展開をみてみよう。元文地図では浜町に東町をもしのぐ間口の広い、面積の大きい屋敷地が出現している。西町に間口をもつ大きな屋敷地は、給人地を除くと一筆のみであり、浜町が船頭町の中心街区化していることがわかる。また「渡場」につながる横町にも極小の屋敷地が間口を開いている。元文絵図では内町にはまだ横町は発生していない。船頭町にも当初は横町はなかったと思われる。この横町の発生は、「渡場」と浜町、東町を連絡するにすぎなかった小路が、「渡場」の役割が大きくなり、ここに間口を開く屋敷地が生れたと考えられる。

こうして水運による商活動の展開が、船着場に結びつき、また船頭町と内町との経路にあたる浜町、横町に有力な商人が生れ、とくに浜町は船頭町の中心街区となっていく。

文政絵図になると浜町は住吉町と名を改め、238坪から366坪に達するう屋敷地が現われる。この傾向は文政絵図上に補正された屋敷割（図2-40）になると645坪、560坪などの巨大な屋敷地をみるに至る。

一方、西町では元文絵図で間口を開いていた屋敷地が、文政九年絵図、加筆された文政絵図と進につれて減少している。東町の屋敷地は、南側では住吉町の屋敷地に集積され、北側では大日寺前のみ屋敷地が集積しているが、これは次にみる横町の発達に促されたものである。

横町は文政絵図になると戎町の名を得て、屋敷地数は16から25と増加して、間口は細分化しているが、その奥行を増して面積の拡大化が目立つ。横町は渡場から大日寺前を経て大手門前に至る通りとして、水運の発展にともなって成長したものと考えられる。

このように元文絵図の浜町と横町は、文政絵図、加筆された文政絵図部分と時代を経るにしたがって、その町の名も住吉町、戎町と名を改め、船頭町の中心街区として充実していったのである。表をみると、東町は「中野町」、さらに「裏ノ町」（住吉町のウラ）と変遷していく。これはまた住吉町の船頭町の地位をも明らかにしているが、文政絵図の加



元文三年絵図の屋敷割



文政九年絵図の町人地の屋敷割



文政九年絵図上に加筆された屋敷割

図2-40 通り、屋敷割と町名の変遷

筆された時期には、住吉町はすでに内町にもみられない巨大な屋敷地を生み出し、また内町商人の進出もみられ、城下町佐伯の中心街区へと成長しているのである。

文政絵図で注目されるのは、住吉神社が船頭町に出現したことであろう。住吉神社は、宝暦三年（1753年）、若宮八幡の末社として若宮の境内地に創祀された。この神社の御手洗に「宝暦六年 お船手中」の銘が示すように、住吉神社は家中の船頭、水主たちのものであった。ところで、文化三年（1806年）に住吉神社は船頭町の下船蔵の先端に移建されたのである。九代藩主高誠は藩内の寺社を改修、また創建して民心の安定をはかったが、移建はその政策の一つとされている。（佐伯市史）

しかし果たしてそれだけであろうか。内町の神明社を見てみよう。「佐伯市史」によれば、内町では町の開創の頃より氏神として神明社が祀られていたが、明和六年（1769年）の大火で類焼し、藩が経営する五所明神社に合祀されたという。ところが、天保九年（1838年）、内町の有志の願い出があり、再び神明社は内町にもどり、内町とは川をへだてた向島に再建される。しかし明治初年、神祠の統合があり、神明社は廃絶となる。明治二十年には復活したものの、その座地を内町に得ず、町外を転々と移動し、昭和二十五年になって再び旧地の向島に戻ったという。

神明社のこのような変遷をみると、町と社との関係には、町のなかに社を所有しようとする人々の意志が働いていたことを示している。住吉神社の移建のいきさつが、先に述べたようなものであれ、そこにも船頭町の人々の社を町に取り込む意志があったと思われる。

住吉神社の遷座は、藩の経営する城下町鎮護の若宮八幡社の境内から住吉神社を引き出し、船頭町の町なかに座地を設けて移建したのであるが、それは近世的地縁共同体の一つである氏神・氏子関係を、空間的にみれば社一町という関係を、船頭町のなかに完成させたのである。こうして船頭町は城下町に属しながらも、近世の共同体の結合の核である住吉神社を町自体のうちに取り込むことによって、共同体の住区として自立的景観を確立したといえよう。

先にみた船頭町の浜町が住吉町へと改名した時期と、この住吉遷座との関係は不明である。遷座地は住吉神社の御旅所であったから、この御旅所を設けたとき浜町が住吉町に変わったとも考えられる。いずれにせよ住吉町は札場のある船着場と、住吉神社という船頭町のもっとも中心的場所を結ぶ通りとなり、船頭町の主軸的通りとなったのである。

元文絵図をみると、船頭町は二つの船着場をもつ町であった。この町は番匠川に臨み、堀と川とで内町とは切断され、あたかも島のようなものである。藩内の物資は、番匠川の水系を利用してこの町に集ってきた。番匠川を下る在方の年貢米、木材、薪炭などが、また浦方からのぼってくる漁獲物、海産物がこの船頭町に集り、それらを捌く町人たちで町は賑わった。

こうした旺盛な商活動の高まりのなかで、文化三年（1806年）住吉神社は遷座されてく

る。海の神、住吉の社は、町の先端部に海に向けて建立され、住吉遷座にともなうことであろうか、その祭礼に〈おんばらい〉という行事が始まった。この住吉の夏祭りには、満ちてきた潮水を浴びて〈おんばらい〉（みそぎ）する老若男女の町民で、住吉周辺の浜はあふれんばかりであったという。また町なかでは船頭町の商人たちが、商いをする品々で見立て細工を造り、通りを飾った。町人の生活は住吉の祭礼でより活性化したのである。

2-5-3 元文絵図にみる空間構造

1) 山に囲まれた景観

元文三年（1738年）の絵図（図 2-36、2-41）は十七世紀初頭の高政の城下縄張以後、代々の領主による建設の上に、六代高慶の企てた城の再興と城下町の整備がほぼ完成した時点に描かれたもので、近世佐伯が城下町として完成充実した状態を示す絵図である。絵図には城、三ノ丸、米蔵などの公の施設の建物の書き入れと、武家の塀や門、木戸や関門などの記入があり、当時の町の景観が比較的良好に表現されている。ここではこの絵図にもとづいて、この時期の佐伯城下町の空間構造の分析を以下に試みる。

この時期には各地で城下町が建設されたが、城下経営と戦術の変化によって、一般的には中世、戦国の山城から平野部に進出し始めている。また少し後になると、低湿部の干拓などがはじまり、集落もそれまでの山麓や山間地帯から平野部に進出してくる。この佐伯においても、そのような時代の変化を反映して、高政は奥の山間にある梶牟礼の山城と古市とを捨て、海辺の要地を選んだのであるが、その景観はより開けたものではあるが、対岸が島であることもあり、山々に囲まれた伝統的な景観のなかにある。

そして高政が城を築く地として選んだ城山は、もともと建久年中（1190年～）にその山頂に、京都岩清水八幡を勧請したという若宮八幡の社があり、それは番匠川筋の近在の氏神であった。その地は氏神の鎮座する山に守られた土地であった。

佐伯城下町全体の縄張り、当時の城下町の建設がそうであったように陰陽五行説とそれにもとづいた当時の軍学と地形に当てはめて決定されたであろう。周囲の山々から孤立した城山山頂に城を築き、その南東に町を置き、周囲は川と潟によって囲まれた城下は防

2) 空間の序列的構成

佐伯は高政によって近世のもっとも早い時期に築かれたので、元和偃武以後に発展整備された町とは、同じ城下町でもやや異なっていた。例えば城下四周をほぼ完全に、山、濠、



図 2-41 元文三年絵図部分：和田坂－三ノ丸

それに代る川や潟によって軍事上有効に閉郭されていたことを始め、要所に軍事的な施設が有効に配置されていた。また天文元年（1532年）迄百姓が城下に居住していたことは、居住地の序列化などの整備も当初は十分行われていなかったと思われる。六代高慶は先に述べたように、この居住地の整備を行い、階層の序列化を明確にした。

序列化されたのは居住地のみではない。城下の構成そのものが序列化しているのである。城を頂点として、すぐその下に藩主の居間である三ノ丸、次いで藩の公的な諸施設、その下に家臣がその身分によって居住地が序列化されているわけである。城－三ノ丸－大手筋－西谷－大手筋の北裏（田中小路）－山際と続き、町人地の本町へと続く。次に本町通りの両側の道が遠ざかるに従って序列が下がり、さらにその下に船頭町の水夫船頭などの居住地、さらにその下に両町の町人地と続いていた。

この序列は

- イ) 城に近いほど、三ノ丸に近いほど、
- ロ) 城下のメインアプローチ沿いで、しかも城と三ノ丸に近いほど上にあり、次いで、
- ハ) 後に説明するように神幸行列の通る道に沿う地域が続いている。

このように城というシンボルを頂点として封建制での身分階層によって空間が明確に秩序づけられ、序列化されていた。

3) 空間の分析手法

そのような場所の序列化に応じて、視覚的、空間的な表現においても序列化されているのが絵図から読み取れる。ここでは絵図における町の空間分析を行うのに先立ち、その分析のための方法として空間の物的な構成要素のもつ性質を次のように分類する。

- イ) 空間の幾何学的性質：対称性、直線性、直交性、単純図形への近似性
- ロ) 空間構成要素の人工性、自然性
- ハ) 空間のスケール
- ニ) 視線への演出
- ホ) 「めぐり」の空間－空間要素のつながりかた

以上のうち前の三つはいわば空間の静的な構成要素である。これに対して、実際に空間が人々に体験されるのは、この静的な空間の要素が、人々の移動につれて継起的に、複合して、連続して現われ、人々は空間を連続した一連のものとして感じるのが現実の空間認識であろう。ニ) はある場所での視線の方向、長さ、視界の広さ、視線の集中性、視線を遮るアイ・ストップの形状性質などのことで、イ)、ロ)、ハ) が対称の空間の性質であるのに対して、それらを視界に入れる、見る人間側からの分析の手段に用いられる。ホ) は観察する人間が移動するにつれて、上述の要素がつながり、複合的に、そして継的に見

えてくる。その空間の要素の組合せ方がどうなっているか、その構造化がどのようなものを見る必要がある。

主として ニ) と ホ) の分析の観点を用いて元文三年の絵図を分析してみる。

4) 佐伯における「めぐり」の空間 Ⅰ—城下入口の儀式的空間

特に城下町より三ノ丸に到る道は、城下へのアプローチとして、藩主の就封のとき、入国の儀式が行われた空間であり、城下への入口より、三ノ丸に向かって徐々にその空間表現の序列を上げている様子の分析を行う。

元禄十四年(1701年)七月、六代高慶(高定)の就封に際して、乗船福寿丸以下六船にて大坂木津川より瀬戸内海を西下、佐伯角石の津に到着した模様を「鶴藩略史」は次のように伝えている。

「七月八日公初めて佐伯にいる。群臣駕を角石の外津頭に迎ふ。家老、仕置用人、郡代、目付、南河畔に沿ひて列す。物頭以下給人中小姓及び給人の長子にて未だ奉仕せざる者は北山を負ひて列し、次いで徒士目見格の者は関内の道の左の牆に立ち以て拝迎す。公城に上がり、大書院に坐まして百司を召見す。扈從の家来先ず進みて謁し留守家老之に次ぎ、以下班に因って次ぎで相見え、或は執事に因って以て慶を告ぐる者あり。」

これによって藩主の国入りの際には角石の御船入にて下船し、群臣の出迎えを受け、関所の内外の道路に沿って家臣が並び迎える様子がわかる。更に西谷を大堀に沿って大手前まで進み、そこから方向を変え当時冠木門であった大手門を通して三ノ丸に上がり、大書院にて家臣を召見した様子が浮び上がってくる。

藩主国入りの儀式が行われるこのルートはまた他領に通ずる陸路からの出入口でもあり、この城下への玄関口、メイン・アプローチであった。高慶は初めての就封の後着々と城下の整備を行ったことは先に述べたが、このルートにおいても宝永四年(1707年)和田坂虚空蔵仏の廟宇を修築し、正徳五年(1715年)には和田坂外に曲尺形の塹壁を築いて駐兵場とした。更に享保九年(1724年)大手門を櫓門として威容を整えた。享保十七年紙座を中町に開くとあるから、大手門の広場の北に沿った街区を整備し大手前の景観を絵図のように整えたのはこの時であろうか。このように高慶が企図し整備した城下入口のメイン・アプローチの空間がどのようなものであったかを次に分析する。

城下へのアプローチ：城下の境界は角石の木戸で限られていた。藩主国入りの儀式は城外の御船入りから始まるが、それに先立って乗船が佐伯に近づくにつれて城山が山頂の石垣や櫓とともに先ず望見されたであろう。城下でもっとも序列の高い城の遠望をみせ、佐伯のシンボル「防御の意志と統治の権威」として強い印象を与えたに違いない。更に近づく

くとやがて城山の麓に三ノ丸御殿とその石垣などが町並みの上に見えた。

このように先ず町の象徴と全体像とを見せながら乗船は御船入りに到着した。海路からのアプローチがより重要であった佐伯にふさわしいシンボリックなアプローチであった。

他方陸から城下に近づく場合は、城山が先ず見える事情は同じであるが、町は山に隠れて閉鎖的である。山の端の入口には樹形の塹壁が視界を遮り、川を橋で渡ると、城山の尾根の端が行く手に横たわり和田坂となっていた。(図 2-41 参照) 視界が遮られた上、行動上や心理的にもいわば3重の結界を渡って御船入りに到った。このように陸路から城下に近づく場合には、海路からのアプローチが開放的であるのに比べて、非常に閉鎖的であることが、陸上での防御の性質を表現していて大変興味がある。

角石の関所まで：さて御船入りから三ノ丸へのアプローチについて、その空間構成と、移動する視線の方向、長さなどを図化したのが図 2-42 である。藩主の乗船は城下への正式な入口である角石の関所の外の御船入りに到着し、そこに重臣が出迎えた。さらに角石の関所の内側に到る道の両側には群臣が拝迎した。この関所に到るまでの道は、一方は山、他方は番匠川で、この方向に視界が開けている。その上道は屈曲しているので視界のうちに焦点はなく、視線の集中性はない。視界のなかはすべて自然であるから、直線性や直交性に欠け、抽象化されておらず、空間の構造化はなされていない。

角石の関所に到ると、広場をへだてて、関所の柵と冠木門が全面に広がって視界を遮り、石垣の上に一段高くなった柵内へとスロープで続いている。これは視線の集中を要求する。進行方向に向かっては、この広場は長方形を感じさせ、また石垣や柵の直線は空間の構造化がなされていることを示す。

西谷小路：関所内に入ると左側には白壁の土塀と塀越しの庭木の緑、右側は松並木と次第に並木越しに白い土塀と塀越しの庭の緑に導かれて視線とともに前方に進む。緑の上には大日寺の伽藍の屋根が正面に見えて視線の焦点となろう。角石の関所を過ぎて以後は、このように空間の

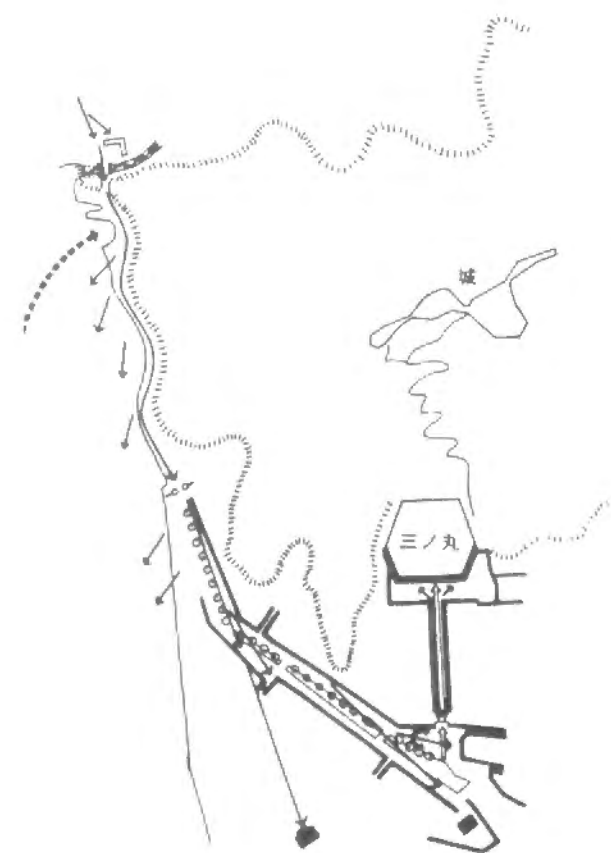


図 2-42 城下へのアプローチの空間分析

構造化は一層進み、空間の緊密化はさらに一段と高まる。そして道とはいえ、白壁や緑に囲まれて閉合性を獲得して、空間の内部化が行われ「親しい空間」として構造化されていく。ここには緑に囲まれた伝統的な空間構造が現われている。

西谷小路はそこで折れて方向を変える。そこでは長い視線が通っているが、やはり土塀と緑に囲まれ、その視線の正面やや右の先には潮谷寺の山門と伽藍の屋根が見えて、焦点ともなり、またさらに閉合性を高めていく。

左側には城山からの尾根が張り出しているが、これを越えると左側の塀越しの視界も開ける。徐々に広がってきた道の拡がりが大手門前の広場につながっていく。

大手前：西谷小路を進んで大手前の広場に到ると、進行方向には会所の土塀と蔵、その前の馬立てなどがアイストップとして視線を受け止めるとともに、左側に大手門とその入口があり、嫡孫で時代の藩主に擬せられている寅太郎（七代高丘）の居宅の大長屋門がそびえて視界を限り、広場に強い方向性を与えて、大手門への 90 度の視線の方向転換をうながしている。

大手筋：大手門を入ると視界のなかには、道の両側に高い石垣と土塀が一直線に伸びて、その正面には三ノ丸の石垣上の櫓門と、その上に城山山頂の石垣や櫓が正面に見える。この道の空間は、そのスケールは西谷小路よりも小さいが、道巾は並行直線で、石垣と土塀と緑が、両側から迫っており、より緊密に構造化され、その結果である強い儀式的な空間を達成している。また完全に閉合していて、外部における座敷のような空間を成立させている。しかもなお緑に囲まれていりという伝統的な閉合性を成立させている。

以上みてきたように視線の先にどのような焦点があるかという視線の集中度と拡散度の程度、すなわち和田坂外の樹形の塀壁から始まり、尾根の切り通しの和田坂、角石の関所の柵と木戸、大日寺の伽藍の屋根と西谷の土塀、潮谷寺の屋根と山門、会所の土塀と蔵、大手門、三ノ丸櫓門、城山、とその焦点となる対称が、より大きく重要になり、さらにその序列とデザインの質とが、入口から中心に向かって、その程度を順次高めているといえる。また地物によって視界が限定される視線の方向と長さ、それに対称の地物の直線性、直交性などによる空間の構造化の度合いも、和田坂から角石、西谷小路角石から、大手前、大手門内の大手筋内と中心に近づくにしたがって、緊密化、構造化が順次高められていくようすが読み取れよう。

視線と視界、それに空間の構造化の度合いから佐伯城下のアプローチの空間を分析すると以上のように、入口より三ノ丸に到る序列化の階層を順次上げていくものであった。

さらにここで空間の他の一つの特徴を述べる。陸路城下に近づくときには樹形にて塀壁とその背後の広場、さらにそれに続く川と橋、さらに和田坂と空間のよどみ、結節点が作

られている。それをすぎると屈曲した自然のなかの道が角石の関まで続く。角石の関所では一つの構造化された空間のよどみと視線の前にある木戸と柵という、進行してきた人をとどまらせ、チェックするという意味をもつモノがあり、その結果、心理的・行動的に人々の行動に変化を与える結節点の空間がある。

それをすぎると西谷小路が続いて大手前の広場まで線的な道が続く。大手前の広場においては、大手門やその他の人工物によって、空間の序列化・構造化の度合いを高めた空間のよどみ、節としての空間がある。

大手門を入り再び線としての道、しかも道自体一段と高く構造化され、この道自体が空間のよどみとも云えるかもしれない。そして三ノ丸前の広場へと導かれる。

三ノ丸前の広場は、前面に高い石垣とその上の白い土塀、その中央の櫓門、その櫓門を中心とした対称性、長方形の広場などによって最高の構造化が達成されている。しかしこの場合でも、それらの幾何学的な直線性の上には、庭からの樹々が高く縁どっていることを注意しておきたい。

大手門を入り大手筋は石垣と高い白壁の塀に囲まれて、並行に伸びているが、どちらかといえば巾は狭いため、空間が方向性をもち、進行方向に強調されている。三ノ丸前の広場に近づくにつれて、道の行く手に高い門と石垣や塀が行く手をさえぎり、大手筋の方向と垂直上方に方向が転換される。ここで大手筋を進んできた人は一つの視覚的な活性化を体験することになる。

このように、ここでいう、空間のよどみ、或いは結節点とは、道の空間の線的で方向性の強いが、閉合性がほとんどない空間とは、空間の拡がり、閉合性、方向性、幾何学性、人工性などにおいて異質の空間の構造を持つ空間のことをいう。Lynch のいう Nodes に相当するものである。もちろん道空間そのものも多様な空間構造をもっていて、あるものは結節点に近く、区別しがたい構造をもつものもある。

このように和田坂外の樹形から三ノ丸に到るまで、線的な道の中に、結節点としての空間がいくつもはめ込まれているという構造が見えてくる。そして道そのもの、結節点の空間そのものの構造化も序列をなしているのはみた通りである。このように線と節による空間の演出がこの絵図から読み取ることが出来るし、また後に述べるようにこのような「めぐり」の空間が日本の集住の場所の空間の特徴の一つなのである。

5) 佐伯における「めぐり」の空間 2 - 若宮八幡神幸祭の空間

若宮八幡の神幸については「鶴藩略史」に享保十四年（1729年）高慶が就封直後の条に次の記事がある。

「八月十五日公城山八幡の祭りを観る。その概要を試みに記すに、前駆物頭一騎、次で銃銃十口、銃子長一騎、次で櫓方十張、次で弓手長一騎、次で旗六本二行、次で副祭主一騎、次で真坂樹一台、次で道祖神、次で獅子一等、次で巫祝持梅枝、次で金輿三座、一座毎に巫祝劍鏡霊を持ちて従う。次で祭主一騎、次で寺社局長一騎、次で後衛家老一騎、その他笛を吹き鼓を撃つ者及び雑役数十人、最後に防火団一隊、その長を騎乗となす。救火手皆烏髯の槍を従う、鹵簿齊しく整い観る可きなり。」

このような行列は以後恒例となった。この神幸の行列が通った経路については、若宮八幡が県社に指定された際にまとめた、大正十四年九月十四日付の明細帳に藩史料からの写しとして記録がある。それは享保二十年（1735年）八月の若宮巡幸経路についての警備の記事で次のように引用されている。

本宮治宗門奉行赤沢忠左エ門 御供一人
本宮ヨリ和田ノ坂天神津留道固メ堀西金左エ門 御供一人
搦手門ヨリ御米蔵前通り本町口まで道固め上野戸治兵衛 供一人
和田坂ヨリ大手マデ道固メ一人石川源左エ門 供一人
本町筋道固メ一人桑原弥太郎 供一人
御旅所番 式人
元宮番 式人
元宮ヨリ天神津留 十人
虚空蔵谷 一人
角石一人 国矢前一人 関前一人 西名前一人 大手前三人 搦手前一人
鉄砲前一人 本町口一人

これを図上に推定して記入したものが図 2-43 であり、神幸の順路が推定できる。この時期には住吉神社は未だ若宮八幡境内にも創建されておらず、従って神幸の行列も船頭町には入らず、武家地のみを通っている。この神幸の通る道が当時の佐伯城下町のもっとも重要な道であったことは、神幸が通ったという記録のみからのみでなく、後に述べるように道の形状とデザインからも判断できる。

この神幸の順路は当時の城下の主要な道であった。その内でも特に城下人口より三ノ丸に到る道は、先に藩主国入りの儀式的空間として再重要な道であり、その空間の構造、景観については以上に述べた。

次に山際の道は西谷小路、田中小路に続いて高禄の武家の屋敷が並ぶ。その道の景観については、先ず城山の麓の守りとして構成されている。前方に沼田（ドロタ）を控え、屋敷は石垣と土塀をめぐらしている。これは町の方からの視線に対して、北端の養賢寺となかほどの米蔵と結びつき、堂々とした景観をなしている。この範囲における空間のよどみ、結節点としては、三ノ丸前の広場から搦手門の外に出たところの広場、御米蔵前の道のふ

くらみ、藩主毛利家の菩提所である養賢寺の大伽藍とその門前北にある馬場先関門、本町の東端にある樹形関と墨壁などがそれにあたるのであろう。（図 2-37、図 2-43 参照）

これらの場所での景観の構成は、その結節点の構造化の程度や密度において、また結節点の置かれ方の頻度、或いは数において、先の和田坂から三ノ丸に到る経路と比べると、やや劣るといわざるを得ないが、それはその順路の重要さの程度を反映している、すなわち入口のアプローチと比べるとこの山際や本馬場から本町という経路は、先の和田坂から三ノ丸に到る経路と比べてその重要さは劣っているということであろう。

若宮八幡から、樹形の近くの天神津留までは、その両端の若宮八幡と樹形前の広場以外は、片側は田で、他方は山であるので、特に焦点になるようなものはない。そこに十人もの番が置かれていたのは、この社の氏子は番匠川筋の部落に広がっていたため、対岸や上流の部落からも多くの参詣があり、混雑したのであろう。

以上 2) においては、城下町の景観は中心に向かって序列があり、三ノ丸の中心に向かって空間の構造化の密度を上げていっているということを明らかにしたが、4)、5) 佐伯における「めぐり」の空間の項で明らかになったことは、本質的には線的な道がめぐっていて、そのうえに Nodes = 結節点が継起的に現われ連なっているということである。そしてその結節点は、上記のように序列はあるが、例えばヨーロッパ中世都市、あるいは古代のギリシャのように、一つか、或いは少数の Nodes が他を従えるというのではなく、本質的には同等のものが継起的につながれているという構造であろう。

6) 佐伯における領域の守り

初代高政は城下築造に際して、城山山頂にあった八幡祠を山の西の麓に移し、城下の西



図 2-43 若宮八幡神幸順路（享保二十年）

の固めとし、また藩主の菩提寺として養賢寺を創建し、さらにその先に城下の鬼門にあたる場所にあった五所明神社を修造した。これらは城下の北西の守りとしての機能をも持つものであろう。また角石の和田坂の虚空蔵堂は宝永四年（1707年）家老戸倉外記がその守り本尊として祀ったといわれているが、宝永七年（1730年）六代高慶が堂宇を寄進したという。（鶴藩略史） このようにすべての入口を神社ないし堂によって守ったといえる。

城下の出入口には関門が設けられている。他領に通じる陸路の入口は和田坂からであるから、ここに先ず角石関門が延宝四年（1676年）頃作られてらしい。六代高慶の代になり、元禄十四年（1701年）馬場先の関門が、続いて宝永五年（1708年）本町口に櫛形関がそれぞれ城下の北と西の入口を固めるために作られた。これらの関の他に元文三年の絵図（図 2-36、図 2-37）によると城下への西の入口、和田坂の先に、櫛形の塁壁がある。鶴藩略史によると「正徳五年（1715年）正月和田坂外に曲尺形の塁壁を築き屯兵場に充つ」とあって、他領から陸路による唯一の入口を二重に固めたものである。現在その形はなく、地籍図上に字名として残っているのみである。

このように佐伯においても城下町の領域は物理的には関所や塁壁にて守られ、またことあるときには、境のすぐ近くに配置されていた寺や神社の境内が守りの場所として用意されていた。そして道を守る神として領域の神である若宮八幡ほか重要な出入口に神仏が配置されている。

2-5-4 山際通りの武家屋敷：自然による住居の閉合性

ここでは佐伯の山際通りに残る武家屋敷を見て、その庭との関係で伝統的な住宅の閉合性を見てみたい。（図 2-44、2-45） 山際通りの武家屋敷の数は、元文絵図では 10 軒、通りに面して 8 軒ある。昭和三十三年までの地籍図では 15 に分筆されている。屋敷地面積は、文政絵図をみると 120 坪から 420 坪まであり、安政四年の分限帳によれば、50 石から 150 石取りの給人地であった。100 石以上が 5 家であるから、比較的石高の高い同等な身分の給人地である。ただし、この屋敷坪数と石高とは必ずしも対応しない。また、元文絵図と文政絵図に記入された家士名を見ると、7 家の屋敷替えがみられる。

この元文絵図には、主屋はなく門と蔵と土塀しか描かれていないが、山際通りではこの

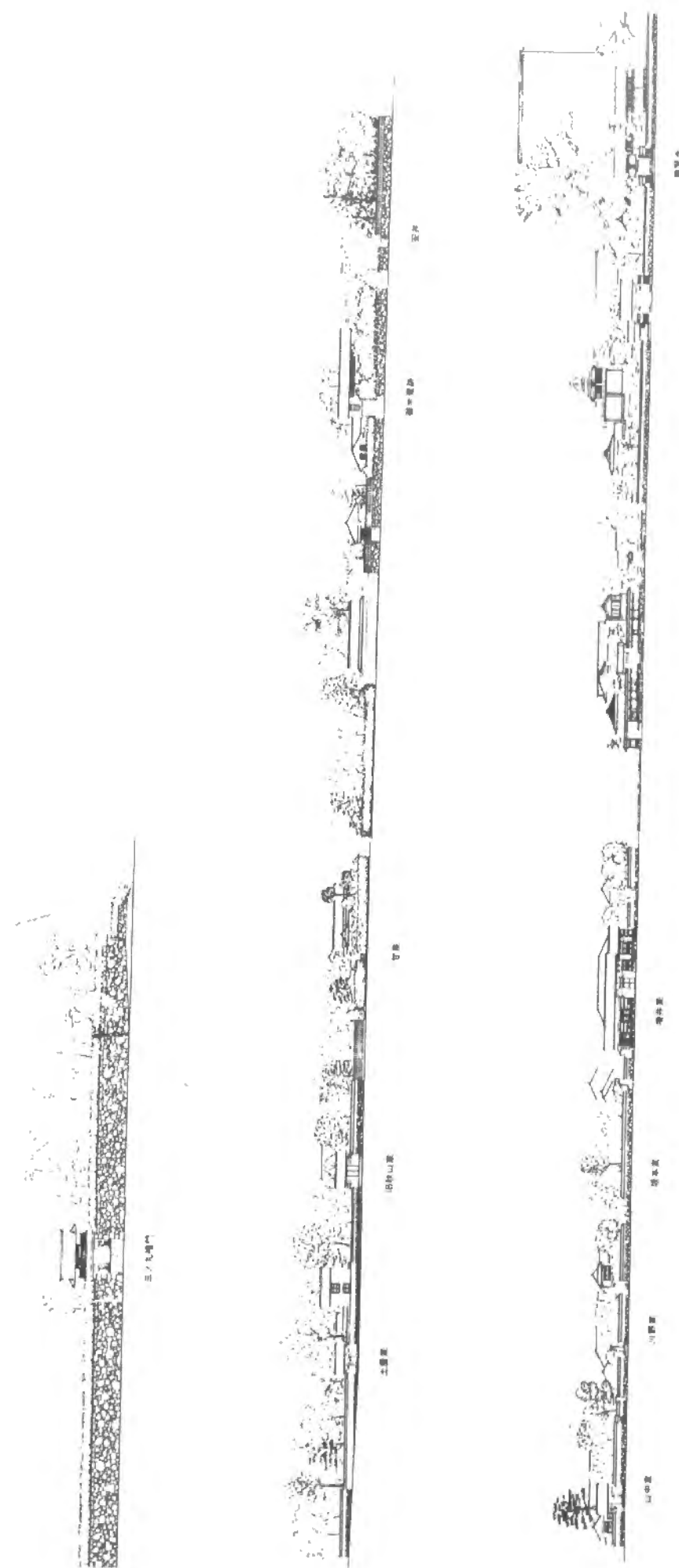


図 2-44 山際通連続立面図

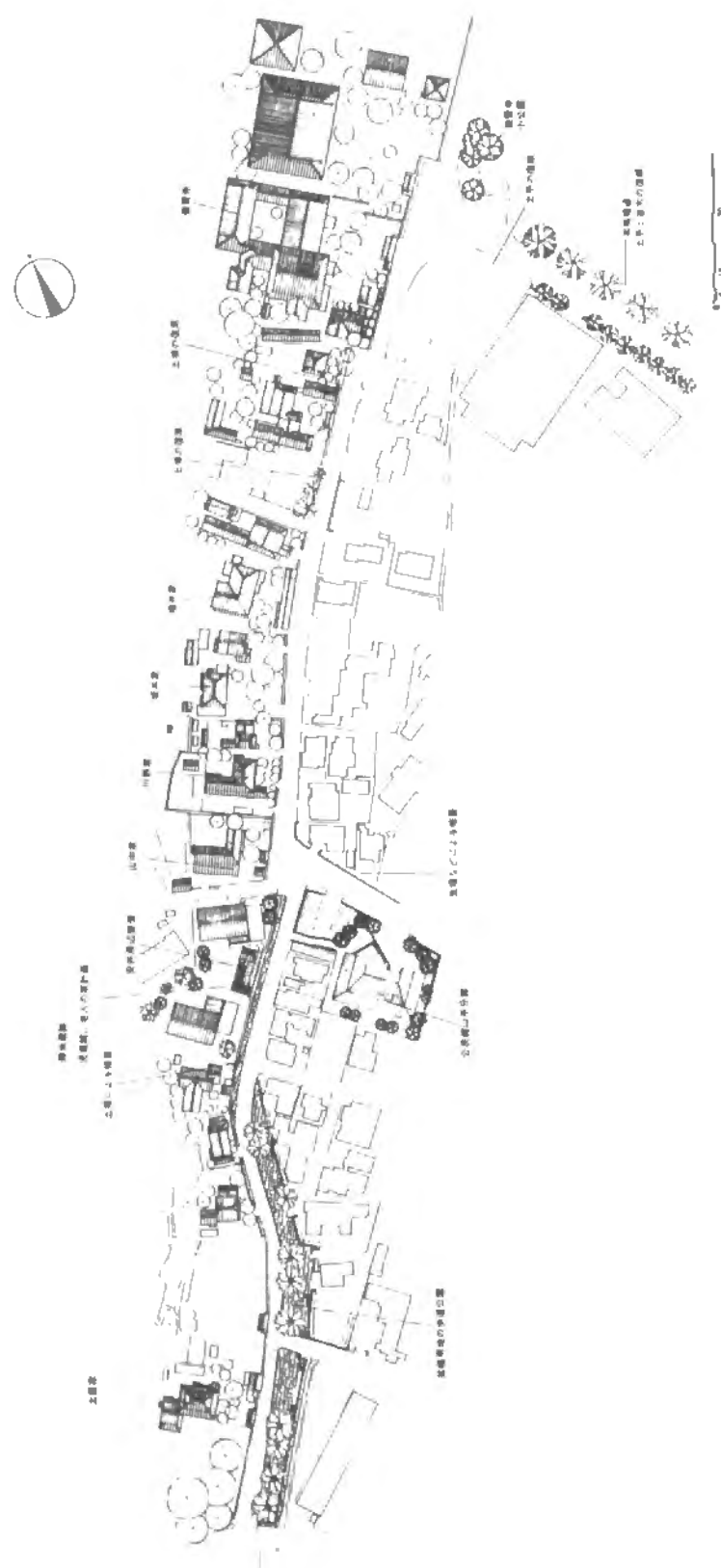


図 2-45 山際通武家屋敷配置図

付属屋はすべて草葺のようである。(図 2-36、2-37) 宝暦四年(1754年)の大火の翌年、「家中の者共今後家作候節、勝手を以て瓦屋根にいたし候義苦しからず……」(温故知新録)とあるから、この元文までは身分によって瓦葺は許されていなかったことを示す。従って、この絵図の屋根葺材は、付属屋ではあるが当時の山際通りの格式を示している。

現存する武家屋敷は、山際通りの西側から土屋家、山中家、川野家、坂本家、増井家の5棟で、(図 2-44、2-45) その内坂本家は明治以降に藩主の別荘を移建したものであるが、土屋家より養賢寺にかけての通りに並んでいた8棟の内、5棟も現存するのはきわめて保存度が高いといえる。山際武家屋敷の対面の沼田は、大正から昭和初期にかけて宅地化されていて、明治以前の昔の景観の質は変わってしまったが、白壁の土塀も比較的よく残り、また武家屋敷の門は4棟しか現存していないが、武家屋敷の町並みとしては、往時をしのべる程度には残っているといえる。

門、土塀ともに完全な形式で武家屋敷の遺構となっているのは、土屋家、山中家、増井家の3棟である。(図 2-44、2-45) 建設年代は、1981年の調査段階では不明であった。住宅が残っている5棟ともに寄棟瓦葺の建物である。表構えは、増井家では玄関入口に切妻屋根をのせているが、他は下屋庇を兼ねて玄関庇としている。

5棟のうち土屋家を除く4棟は、主屋の背面にツノを出したL字形の平面としている。主屋は四ツ間取りで、右勝手にざしきをとり、北に仏間をとる。土間(ニワ)の延長にツノを出して居住部分としたり、ニワにあったクドなどは取り払い、台所は改造されている。比較的改造の少ない山中家をみると、(図 2-47) おもてげんかん(式台)とざしきからなる接客部は一行で、ざしきはトコを北にとって南の庭に開いている。おく(仏間)、おうたいのま、さんじょう、ちゃのまを二列に背面でツノを出している。接客部を一行、仏間と日常生活部分を二列にしているのが山中家の特徴で、他の三家では(図 2-49、2-50、2-51)ざしきを南に、仏間を北にして四ツ間取りとしている。山中家の場合、ざしきとおくを二列四ツ間取りとすると、敷地の関係上、仏間の裏に庭がとれないことがあったと思われる。

土屋家は(図 2-46)他と違って妻入りで、左勝手に<ざしき>があり、現在、右一列のニワ部分が床張りに改造されている。西のツノヤは明治になって増築したとのことである。現在、山中家、増井家を除いて土間はすべて床を上げ、風呂、便所などの改造が著しい。坂本、増井家のようにもとは無かった二階をとっている例もある。

いずれの家でも城山の斜面を利用して、山側に庭をとっている。同時に反対の道の側にも庭をとり、南東にある<ざしき>にも庭を結びつけている。これによって土間や<だいどころ>以外の主要な部屋からはすべて緑の庭が見え、緑に囲まれている。その様子は各

家の平面図と連続立面図などから明らかであろう。そして日本の住宅平面の通例として、庭に面した部分が全面的に開放されているために、この緑によって囲われていることが強調されている。特に山に面した側の庭は山の斜面が室内からの視線に対して視界全体が緑であり、その緑による閉合性は完全である。しかも山に面したそちら側に家族の日常生活があるということで、緑による閉合性が日常生活とともに実現されている。

土屋家は平面においてくざしき>の位置が、他の四棟と違い南西面にあることと、明治になって増築されたツノヤによって以前の状況とは異なっていることなどから、山の斜面を利用しているとはいいがたい。しかし、主要部分の部屋からの視線が緑に囲まれている状況は他の四家と変らない。

ここ佐伯の山際の武家屋敷において、城山を背後にして作られていることから日本における伝統的な住居の閉合性が庭と山の緑によって獲得されていること、そして住居と部屋そのものは、庭に対してはほとんど完全に開放的であることが示されている。これは第一章において古代住居の閉合性を垣と庭に囲まれていることにみたが、その延長である同質の空間認識の仕方が、これらの武家屋敷にもみられることを示した。

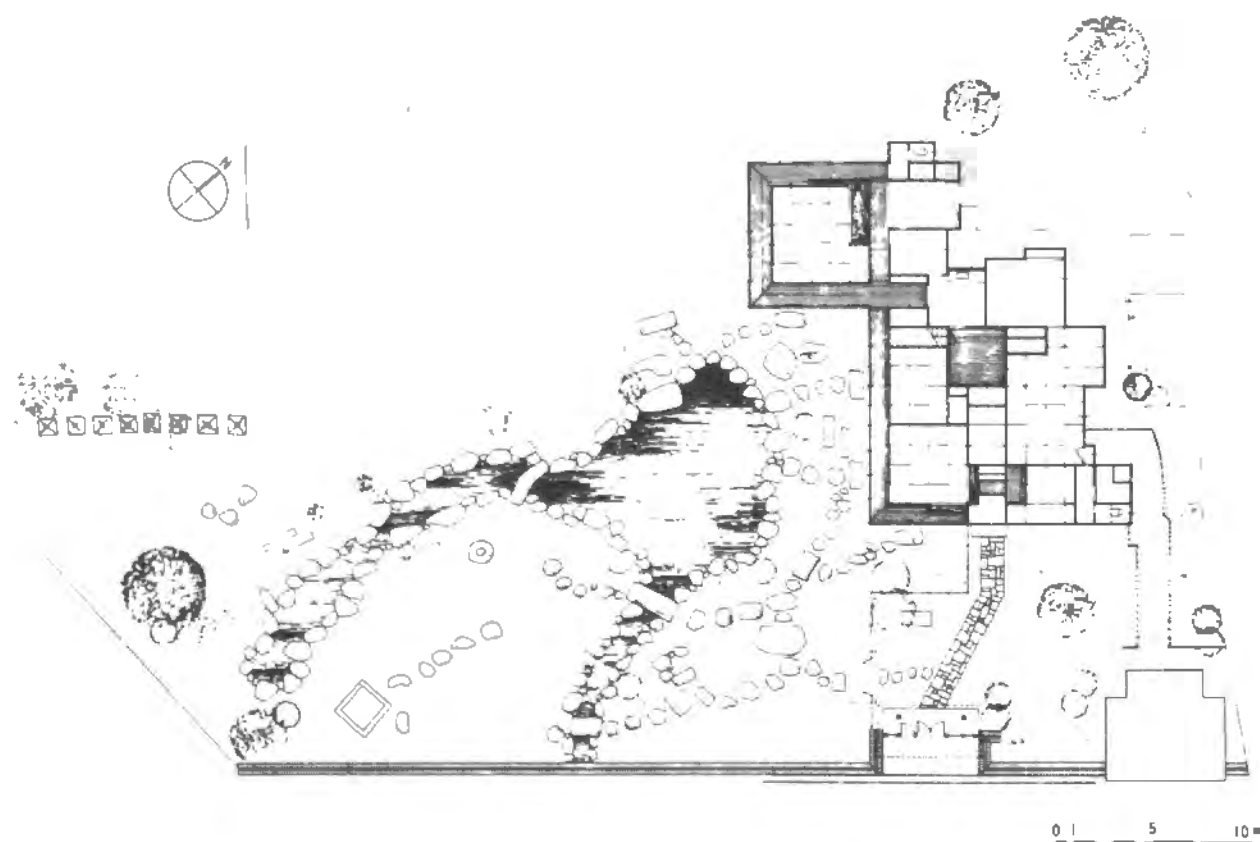


図 2-46 土屋家現状平面図

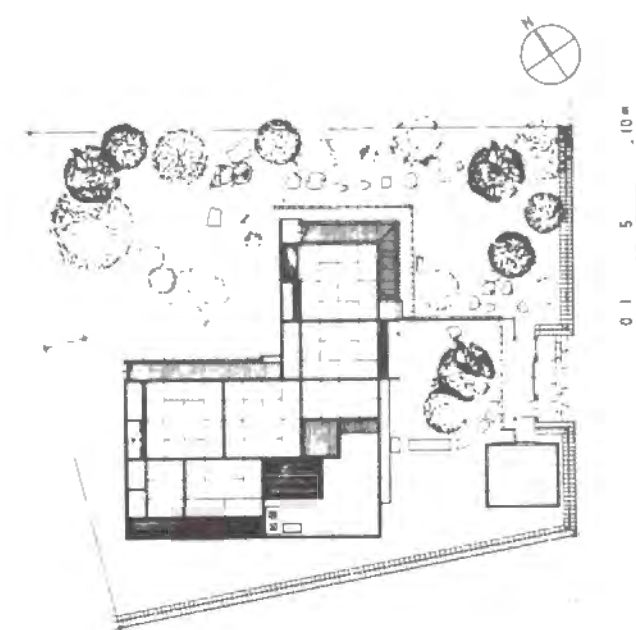


図 2-47 山中家現状平面図

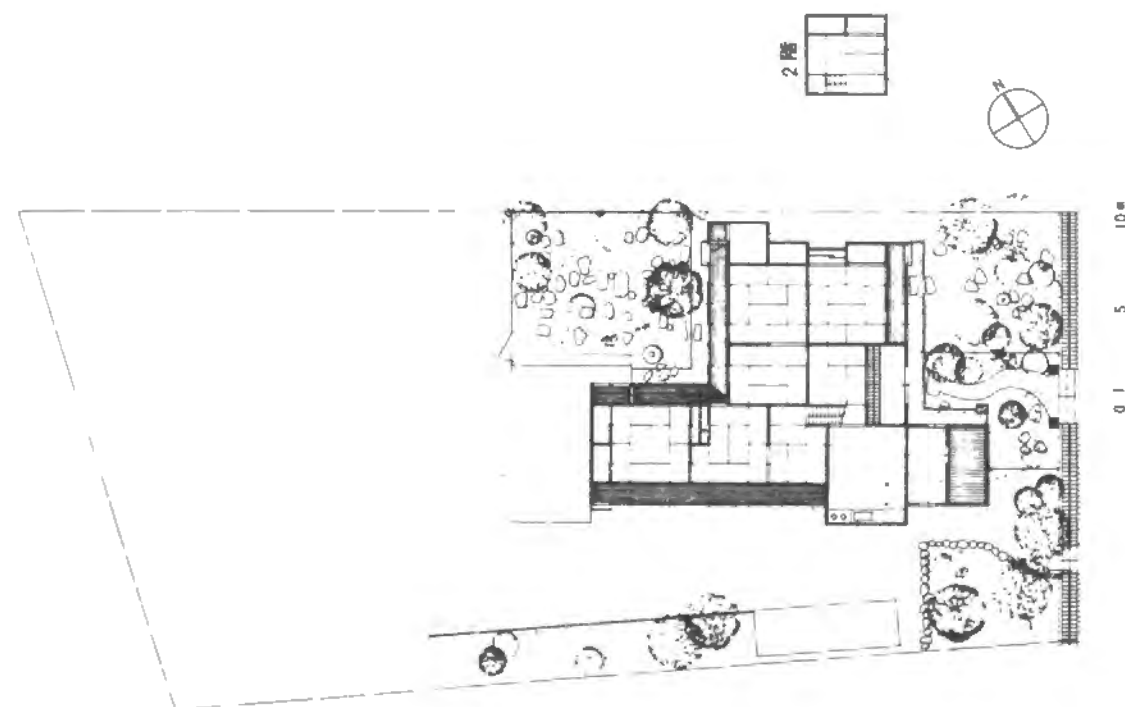


図 2-48 川野家現状平面図

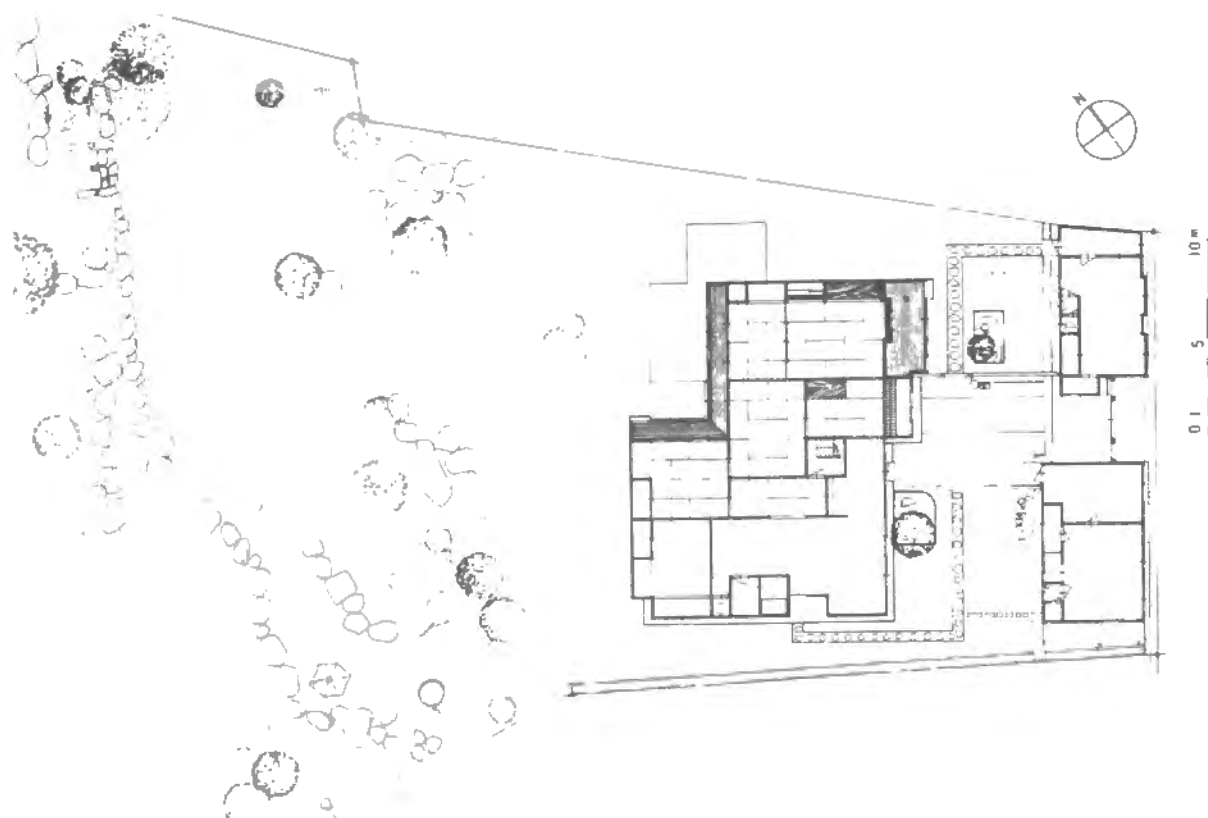


図 2-49 坂本家現状平面図

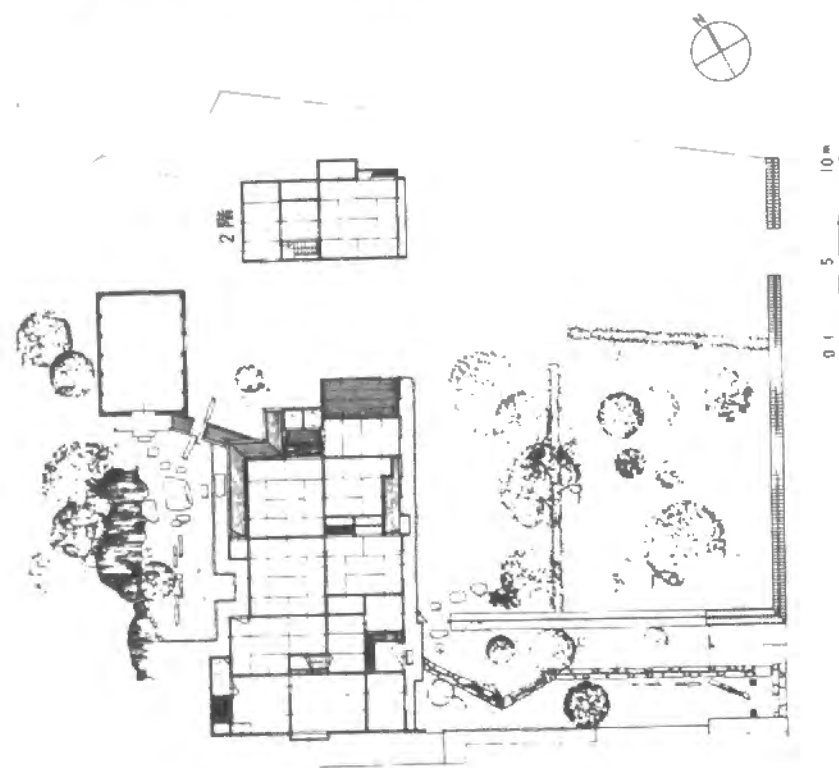


図 2-50 増井家現状平面図

● 第 2 章 引用文献及び註

- 1 西川幸治・土井崇司・渡辺宏 他 歴史の道－榛原・大宇陀保存整備計画
環境文化 No. 51 '81 7月号 環境文化研究所
内の II 大宇陀 による。上記の論文の作成には以下の註にある大宇陀関係の文献の他、下の本を参考としている。
大宇陀町史刊行会 大宇陀町史
- 2 柏原藩史 奈良県宇陀郡役所 奈良県宇陀郡資料全 内
- 3 秋永政孝 大和国松山藩 物語藩史 人物往来社 内
- 4 秋永政孝 前掲書
- 5 柏原藩史 前掲書
- 6 西川幸治・土井崇司 他 歴史の道－榛原大宇陀保存整備計画
環境文化 No. 51 '81 7月号 環境文化研究所
内の I 榛原 による。上記の論文の作成には以下の註にある榛原関係の文献の他、下の本を参考としている。
藤岡謙二郎 古代日本の交通路 大明堂
豊田 武 他編 体系日本史叢書 山川出版社
高木俊輔 ええじゃないか 教育社歴史新書 日本史 93
藤谷俊雄 おかげまいりとええじゃないか 岩波新書 D112
稲神和子 大和路・伊勢路 道標の旅
- 7 足利健亮 大和から伊勢神宮への古代の道 環境文化 No. 45 '80年 4月号
- 8 大乘院寺社雑事記 臨川書店 以下「雑事記」と略す。
- 9 新城常三 庶民と旅の歴史
- 10 宮本常一 伊勢参宮 現代教養文庫 742 社会思想社
- 11 榛原町 榛原町史
- 12 イエズス会「日本年報」
- 13 榛原町史による
- 14 新城常三 前掲書 p. 237
- 15 榛原町史による
- 16 西川幸治・土井崇司 他 第7章「下ッ道」と環濠集落－歴史・現状・保存修景計画
環境文化 No. 45 '80 4月号 環境文化研究所
土井崇司・渡辺宏 集住の空間－環濠集落“番条”の場合
研究紀要 No. 51 明石高専 昭和51年1月
の二著による。その他以下の文献を参考にする。
柳沢文庫専門委員会編 大和郡山市史 昭和41年

- 谷岡武雄 環濠集落 奈良盆地 内 古今書院
喜多芳之 大和の環濠集落 日本古城の会研究紀要
- 17 秋山日出雄 大和環濠集落の史的研究 橿原考古研究所紀要 昭和26年9月 内
18 柳沢文庫専門委員会編 大和郡山市史 昭和41年
19 春日神社文書 大和国若槻庄史料 第一巻所収
20 郡山町史
21 秋山日出雄 前掲論文
22 尋憲記抄 渡辺澄夫他編 大和国若槻庄史料 吉川弘文館 第一巻所収
23 郡山町鑑 柳沢文庫専門委員会編 大和郡山市史 昭和41年 史料編所収
24 肥後和男 宮座の研究 弘文堂
25 三箇院家抄 柳沢文庫専門委員会編 大和郡山市史 昭和41年 史料編所収
26 黒田寿雄 中世寺社勢力論 岩波講座日本歴史 6 中世 2
27 秋山日出雄 前掲論文
28 木村 礎 近世の村 教育社歴史新書 日本史 105
29 小和田哲男 城と城下町 教育社歴史新書<日本史>97 p.46
30 土井崇司・渡辺宏他 脳の地域文化財 西川幸治 他 都市化にともなう地域文化財の保存と活用に関する調査と研究 トヨタ財団助成研究報告書 111-003 所収
土井崇司 脳の町並み 図説 日本の町並み 10 四国編内 第一法規出版
の二著による。この他以下の文献を参考とする。
脳町誌編集委員会 脳町誌 脳町誌編集委員会
- 31 脳氏蔵 脳町成行之記録 脳町誌 所収
32 脳村棟付帳、脳村御検地帳、脳町間口畝高御改帳 とも 脳町誌 所収
33 西川幸治、土井崇司、渡辺宏他 佐伯歴史文化環境整備計画のための調査報告書
佐伯市 による。その他に以下の文献を参考とする。
佐伯市史編纂委員会 佐伯市史 昭和四九年五月
佐藤鶴谷編 佐伯秘説録 大正五年に以下の三著を収めている。
温故知新録 (文化～文政年間)
佐伯古老物語
佐伯茶飲話
佐藤蔵太郎鶴谷 佐伯志 豊国史談会
佐伯史談会 佐伯史談
佐伯市教育委員会 佐伯昔と今ー明治百年記念
内にある 明治四年頃 佐伯藩時代屋敷図
- 34 平山右文治 鶴藩略史 (原文は入手できず、増村隆也訳の私家版を用いる)

第3章 自然に囲まれ、守られた集住の場所

第1章においては、古代における集住の場所の空間構造のうち、主として、その閉合性の特性を、史書の記事、歌や物語などの文章から探った。第2章においては、現在まで残っている日本の伝統的な集落や町の調査によって、その成立の過程や、歴史上のある時期での景観を復原することにより、その空間構造の考察を行い、日本における伝統的な集住の場所の空間構造について、その閉合性、道の空間構造である連続性、要素のつながれかたの連結性(配列性)についての個性を分析した。

この章においては、再び日本の集住空間の閉合性について考察するのであるが、まず、一般的に人間にとって住む場所の閉合性とはなにか、どのような意味・構造をもつかをみ、次に日本において集住の場所の閉合性は、どこに、どのように現われているか、そしてどのような個性を持つものであるかを、ここでは直接、集住の場所をケースとして対象とはせず、民俗、宗教などの文献による資料や絵画を材料として考察する。とくに、日本においては、集住の場所の地先の島々や、周囲の山々を葬地とし、独特な他界観がある。この他界は集住の場所を囲む<異界>である。ここではその他界観をみて、集住の場所との関係を考えてみる。また絵画における山越阿弥陀図が中世前期における他界観と集住の場所の構造について興味ある材料を提供しているので、これを考察する。また、ヨーロッパでの都市の閉合性を文献から探り、日本のものと対比する。最後に、日本における自然についての考え方を探り、それが集住の空間構造と深く結びついていることを示す。

3-1 囲われ、慣れ親しんだ場所としての<親密な場所>

高等な動物は Territory あるいは Orbit として知られているように<なわばり>や、その中心の<すみか>をもち、そこを拠点として生活を営んでいる(註1)。そこは自分の領域であり、その内部では物理的に安全で、精神的にも安心して、くつろげる場所であった。そのような場所があることが、彼等の生存にとって必要不可欠であった。

人間にもそのような場所が必要であった。それには先ず囲うという、他の動物には能力上制限のある行為が、人間にとっておおいに有効であった。外敵や自然の猛威などの敵意ある外部世界から区切って、自分の領域を囲い込み、垣や柵で、あるいは壁で、あるいはシンボルで、それらの外側からの諸勢力から守ることが必要であった。

そして外界から区切ることは、単に外敵や自然の脅威から守るだけでなく、さらに精神的にも安全で、くつろげ、親密な空間であるような場所、外部の危険と緊張に満ちた世界から、休息するために、くりかえし「帰郷する」ことのできる場所を作るためにも必要で

あった。それは直接的な危害から守られているばかりでなく、精神的にも安定し、くつろいで過ごすことができ、そこで再びエネルギーを得て再生し、再活性化するために、そのような場所に住むことが生物として最も根源的な欲求であり、必要であった。

ノルベルク＝シュルツは、囲い込むこと（閉合性）は、人間が環境を獲得するための、先ず最初の真剣な取り組みであると考えられるとして、「人間が、はじめて環境－呪術的な力に支配されている－の中へ建築的に足を踏み入れること、この重要な行為は、領域、即ち、テメノス（聖なる囲い地）を決定し、それを囲い込むことであった。このテメノス決定の行為そのものによって、その領域は……自己と外側の世界との間に、情緒的に不安定となる限界を固定したのであった」（註 2）と述べている、またエリヤードも「＜われらの世界＞はコスモス＝宇宙であり、いかなる建設も宇宙創造を範としているから、ある場所に定住するということは、その空間をなんらかの境界によって囲いこみ、原初的な闇と死と混沌、すなわち＜われらの世界＞からの襲撃を防ぐために、境界線で分かち、内部／外部を区分して、魔術的（呪術的）に防御している。これは、原初の神々の宇宙創造を模倣し、反復することによって、集住の地が呪術によって浄められる（＝守られる）ことになる。」と指摘している（註 3）。

これら両者ともに、集住の場所における閉合性の初源的な重要性和、呪術的な力によって囲い込むことが行われることを指摘している。さらに、エリヤードは、「居住地や都市の防備が魔術的防備から始まることは充分ありうることだ。というのはこれらの防備－壕、迷路、城壁など－は人間の攻撃をしのぐ悪霊どもの侵入を防ぐために按配されたと思われるからである。」とし、呪術的防備が、きわめて重要で、物理的な防備にも先だったこと、および、歴史的に随分時代の下った中世においてさえ、呪術的防備がなされたことを指摘している。（註 4）

そのように呪術的にも守られ、安心して住まうことの出来る場所は、また自分がそこを知りつくしているということも必要であった。それは何か既知のものに帰属していることにより、人間は、他の動物と同じように、安心を感じ、くつろぐことが出来るからであろう。これも人間の生物としての、深い部分での欲求からくる。（註 5）

生物学者のユキスキュルは＜周知の道＞について述べている。幾度も通っているためにすっかり慣れてしまって、目を閉じても頭に浮んでくる道のことである。これと同じことが領域についてもいえるであろう。主体が、その領域内の空間に慣れ親しみ、熟知してしまい、そこでその主体の行動が、自然に、容易に、また安心して、特別に意識しないで、自由に、行いうるような環境になってしまう。行動が自動的にそれに依存するような環境のフレーム、主体の行動の準拠枠となっている（註 6）。つまり、この場所は、その主体と一体化し、主体の一部と化している。古来より人間は、そのようなよく知りつくし、

慣れ親しんだ場所に住むことが、生物としても、精神的にも必要であり、大部分の人達は、そのように住んできたのである。

われわれの空間認識の仕方は、当然のことながら、自己のまわりにある既存の空間に影響され、形成されるという面を持つから、以上に述べたような閉合性をもつ空間が形成されていくのと平行して、他方、この慣れ親しんだ領域内での人々の体験や記憶は、それぞれ各人の中に位置づけられ、そこに住む人々の空間感覚、空間認識のしかたとなっていくことであろう。ここに述べたような閉合性をもつ空間は、このように人間の集住の場所の基本的空間となっていく。

このように、呪術的にも守られ、安全で、すっかり慣れ親しみ、熟知した、やすらぎのあるこのような囲われた集住の場所を、いわばそこに住む人とすっかり親密になっているという意味で、この論文では＜親密な場所＞と呼ぶことにする。そこは何よりも自分がよく知っているところであり、安心して住みつき生活できる場所である。

人間の実存にとって、このような閉合性を持った＜親密な場所＞に住むことが、歴史を通じて不可欠であった。一般的には、こういう必要を反映して、「初期の農耕文明においては＜場所へ定位された＞（place-oriented）、求心的な＜閉ざされた＞区域の内部で静的な生活を送っていた」（註 7）のが世界中の伝統的な農耕社会の集住の型であり、そのような原型的な集住の場所、村落共同体は、原則的に、それだけで完結した社会であった。

この章では、このようなく親密な場所＞の日本における空間構造について考察しようとしているのであるが、それに先だって、この節では生物として、人間としての本質に基づく閉合性の要求から、この＜親密な場所＞が集住の場所の基本単位となっていることを指摘している。

この＜親密な場所＞は人間にとって、世界そのものであった。なぜなら世界は、彼等にとっては、その他には存在しなかった。その＜親密な場所＞の外側は死や闇の支配する他界であった。その世界である領域を呪術的に守るためには、その領域を、自己の認識する世界の構造そのものと同一化して、聖化する必要があった。エリヤードも先に引用したように「＜われらの世界＞はコスモス＝宇宙であり、そこでいかなる建設も宇宙創造を範としている。」即ち、＜親密な場所＞を世界の中心としてみなし、世界の似姿、宇宙の似姿として建設し、理解することにならねばならなかった。原初的な社会においては、このことは必然であった。

ノルベルク＝シュルツは「遠い昔から人間は、全世界を中心化された存在と考えつづけ

てきたのであった。多くの伝説では、＜世界の中心＞が垂直な世界軸（axis mundi）を象徴する樹木、あるいは柱身で具象化されている。山岳も天と地の相接する場所とみなされた。古代ギリシャ人たちは世界の臍をデルフォイに置いたし、古代ローマ人たちは、彼等のカピトリヌスの丘を Caput mundi＝世界の頂上とみなした。イスラム教徒にとって、カーバ神殿はやはり世界の中心である。」（註 8）と多くの文化においての世界の中心が、その集住の場所の中心と考えられ、象徴化されていたかの紹介を行っている。

このように集住の場所に世界像、宇宙像を写す、擬くということは、原始社会、古代社会においては、広く行われていた。多木浩二は「家が宇宙に範をとり、ミクロコスモスとしてつくられたかは、現代の非聖化した世界に住む私たちの想像を超えている。」（註 9）とコスモロジーの象徴化が人間の特色、あるいは本性であったと指摘する。

また宇宙が一つの巨大な山としてそびえ立ち、その頂上には部族の最高神が鎮座して全宇宙を支配するという Cosmic mountain の思想も各地にあった。日本においても、吉野山が古代における Cosmic mountain であり、Mother mountain であるという説もある。（註 10） これらも典型的な古代の世界像、宇宙像を自己の集住の地に写したものであろう。

日本の集住の場所にも、日本の古代人の世界認識を反映して、その宇宙観が現われているはずである。後に述べるように、日本の集住の場所には、その他界観が現われている。エリアードが述べているように、＜親密な場所＞が世界の＜中心＞であると考えられていたことについては、先に述べたように、自己の世界は、＜親密な場所＞にしか存在せず、その外側は他界なのであるから、日本においても、そこが世界の＜中心＞と考えられていたことは納得されうるであろう。しかし、ノルベルグ＝シュルツのいうような世界の中心に世界軸があり、天を支え、その世界軸のまわりにくわれわれの世界＞が広がるという説明は、日本の場合に当てはまるとは考えにくい。それは日本文化において、この章の後に説明するように、その他界観は、天上他界とか地底の他界の考えは、非常に希薄で、水平方向に他界が考えられ、従ってその空間認識においては、天－地－地底というより、ココ－カナタの水平方向が強く現われているからである。他界観は、この世と他界との関係を表す古代人のコスモロジーの反映である。

大野晋の指摘するように、アルタイ語諸民族のシャーマニズムの世界観と通じているという、アメ、クニ（ナカツクニ）、ネの三層をなす垂直的な世界認識が、（註 11） 渡来民とともに日本に入り、また中国からの陰陽五行説の輸入と影響によって、天－太一などの思想が入り、文字どうり天上という思想が入った結果、記紀にみるような垂直の世界認識が、特に支配層にみられるようになったのであろう。これらの諸点についての詳細な分析はこの論文の範囲外であり、今後の見当を要するであろう。

ここでいえることは、大野晋も、「日本においてこの垂直的な世界認識が現れているのは、国の権力とか、国の勢力、官の立場、あるいはいいかえればハレの立場においてであ

って、ケ（日常）の生活の立場では、むしろウチとソトという平面的な把握の仕方が実際に有効にはたっているように思われる』としているように、（註 12） 民衆のレベルの根底には、後に述べるように他界観に表れているごとく、水平の空間認識が、ごく最近にいたるまで続いてきていたと考えられる。なおウチとソトは、ココ－カナタと対応しているのはいうまでもない。

また、呪術で守られた場所として、母胎に住むということは、呪術的にも、最も強力なものと考えられていたに違いない。以上に述べたような特性をもった場所、害をなす外部から遮断され、囲われ、守られ、安心の出来る場所として、すべての動物にとって、もっとも理想的なところは母親のふところであり、さらには母親の胎内であった。そこは絶対的な平安とやすらぎをもたらす場所であった。人間が母胎をもっとも安全で、やすらげる場所としたのは動物として自然なことであり、なによりも、住む場所が母胎であるというのは、母胎より生れることになるから、再生の呪術としては最適であった。

人間の住む家を母胎とするメタファーはさまざまな文化に見られる。母胎が閉じられたやすらぎの空間として家の原型である例は多くの文化にみいだされる。。例えば、山口昌男はインドネシアのクローレス島のリオ族の集落の中心となっている建物の名称に母親を表わしている言葉が多いことから、この家が、実は母親の胎内だと考えられていたことがわかったという。集住の場所もそのような母胎であるという説もある（註 13）

同じことが古代日本においても行われていたと吉野裕子はいう（註 14）。太陽、植物、人間に共通するありようとして、穴にこもる、転生輪廻するなどを本質であるとし、古代日本人の世界像として母胎にこもる、穴にこもる、そして常に生まれ変わっているというのが世界のモデルである。日本の神祭りの神事に欠かせないものは巫女による神との交合・妊り・神のみあれの三段階であり、そのうちの妊りが、祭に欠くことのできないくこもり＞であり、それはこの世界像のくこもり＞という行為の擬きであるという。すなわち神事の中枢をなす最重要の行為が本来はくこもり＞であるとする。祭の場所として岩クラ、神クラとして女陰、母胎を擬く石があるのはこのためであり、神事の中枢にく穴＞が据えられたのはこの理由であるとする。したがって集住の場所も、天皇の宮も、祭の場所もこのような世界像を表わしたものであり、窪んだところ、山で囲まれた場所が選ばれているというわけである。また村も母胎であり、それ自身完結した小世界で、村の出入口は女陰に見立てられた。祭りの時注連縄がはり渡され、男根状のものが、時に女陰を表わすものとともに吊り下げられる例が多いのはそのためであるとして、性と母胎が古代日本人の世界像を構成する基本であり、家や集落にそれが表われているとする。また、村の外側は他界で、恐ろしいもの、すべての禍いとなるものがあるところであるという。

吉野の説によると、古代日本ではく親密な場所＞は母の胎内であり、それを擬いたもの

であった。原初的な、ある時期においては、確かに日本においてこのような信仰はあったと考えるのが適当であろう。しかし、私見では、第1章において示したように、このような信仰は、底流としては後にも存続していくであろうが、紀記の時代になると、山々に囲まれる意識、樹々に囲まれるという意識が、母胎としての意識よりも強くなってきていたと考えたほうが、修験道にみられるように、一度死してくこもる>のは、他界と考えられていた山においてであったのを考えれば、吉野説のように、<親密な場所>をこもるべき母胎であるとするのは、古代になった時点では、無理があると考ええる。

母胎としてのシンボルの他にも、<親密な場所>に母親や妻などの女性がいるということは、その女性の周りに<親密な場所>の最も基本的な性格であるくつろぎの空間を生み出すことから、女性の存在が、<親密な場所>で重要となっているのは、先にあげた古事記の「八雲立つ 出雲八重垣」の歌にある通りである。

この<親密な場所>は人々が、その時に関心のある場所、関わっている場所によってそのレベルはいろいろでありうる。あるときは部屋であり、あるときは家であり、あるときは集落であり得る。またより低い頻度であろうが、あるときは都市であり、またあるときは宇宙であり得る。たとえば古代における日常生活においては、生活の場面によって、家であったり、集落であったりする。原始や古代の一般の人々にとっては、集落までがその親密な世界の広がりであったであろう。第1章に述べたように、古代においても、大和朝廷の範囲が拡大するにつれて、場面によっては、その親密な範囲が広がり、領域は畿内や、さらに広い範囲にまで広がることが、だんだんと生じ、また多くなっていった。しかしその範囲が広がる場面は、政治の場面などに限られたであろう。しかし時代が下るにつれて、人々の行動範囲も広がり、<親密な場所>の領域が広がる場面も多くなっていった。

人間は、物理的、精神的、社会的、文化的などのさまざまな対象と関連して生活し、存在している。このような人間と対象との在り方と対応して、人間の集住の場所は、構造化した全体を形成していて、部屋、住居、集落、都市、景観的な広がり、宇宙と、それぞれの段階でさまざまな対象と関連して生活の場所を形成している。そしてまた場所のそのような階層的構成は互に複雑に重なりあい、入り組んで構成されている。（註 15）

このように人間の集住の場所を考える場合には、以上のような各レベルについて考察する必要がある。第1章においても、古代日本の集住の場所が、さまざまなレベルに拡張して考えられることをみた。

3-2 <親密な場所>の外側としての<異界>

この熟知した、安全であり、くつろぎ、憩うことの出来る<親密な場所>の外側である領域はどのように考えられたのであろうか。原型的な集住の場所、村落共同体は原則的にそれだけで完結した社会である。その外側は、よく知らない、山の彼方の未知の領域であり、何か畏怖を呼びおこす世界であった。場合によっては恐ろしい場所であると考えられた。そこにはなにが住んでいるか、なにか異常なことの起こるかもしれない場所、どのような怪物がいるかわからない場所であった。そのような領域を、ここでは<異界>と呼ぶことにする（註 16）。

それは人間の空間認識の基本的な分節である二つの領域、「すなわち、この二領域とは、家屋およびふるさとというより狭い領域と、ここから人間が外へとすすみ出ていってふたびそこからひきかへしてくるより広い外部領域である」（註 17）とボルノーがいうのと対応していて、その外側の広い領域のことである。

エリアーデも人間のこの空間認識について、「原初的、伝承的社会は周りの世界をひとつの小宇宙として認識する、この閉ざされた世界の最果てに、未知の、未形成の領域が始まるのである。一方には人が住み、組織を形成しているがゆえに宇宙と化している空間があり、他方、この親しまれた空間の外側には悪魔、怨霊、死者、よそ者の未知の恐ろしい領界、つまり、混沌、死、夜があるのだ。住まわれた小宇宙か混沌や死者の王国に比せられる荒涼たる領界にとりかこまれているというこのイメージは、中国やメソポタミアやエジプトのように極めて進んだ文明においてさえなお生きていた。」（註 18）と述べ、原初的段階において、筆者のいう<親密な場所>と<異界>との区別が、世界中の集住の場所に存在し、それらの性質が共通であったことを示している。

ギリシャでも、自己の領域の外をバルバロスと呼んで、自己の領域のヘラスと区別したことはよく知られている。そこでは共通語たるギリシャ語を話さず、意味のわからないことばを話す人々という意味で、そこに住む人達をバルバロイと呼んだ。ここではバルバロスにはわけのわからない、自分たちとは違った人達が住む、野蛮で未開な領域を意味した。古代ギリシャにおいては、このヘラスの領域のなかに、おのおのの都市国家・ポリスがあり、これが一次的な<親密な場所>であったが、ヘラスも領域としては、いわば親密度が高い領域というべきかも知れない。

日本においての<異界>は次の節において詳しくみるが、それは<親密な場所>の外側の、端山といわれる集落に近い山の中腹には、死者を葬る葬地があり、それよりさらに遠くには、すでに神となった祖霊がただよっている、また未知のさまざまな霊がさまよっている世界なのである。そこを通過するためにはくたむけ>をしたり、死に装束である白装

束でめぐるのが似つかわしい領域であった。

そのような<異界>あるいは異領域の性質としてはどのようなものであろうか。まず、特徴的なのは、<親密な場所>の外側であるから、そこについてはまったくか、ほとんど未知であるので、実在性は明らかであるにせよ、人々の意識内には領域があるばかりで、空間的に位置をもたず、人々の空間意識の構造内で場を持たないという領域である。

上の日本の例にしても、まわりの死者の葬地や、神のいる領域は漠然としていて、空間的には構造のない場所であり、あるいは、曖昧な構造、未知な構造をもつものともいえる。また、日常の生活の空間からは、まったく質の異なった空間であり、非日常の空間である。それらの空間は多くの場合、聖なる場所と考えられ、死者の場所であり、神の場所であった。そして、その空間は、境界の彼方に茫々として、限りなくひろがっている。

<異界>は、このような、どちらかというとな否定的なイメージばかりでなく、特別な力、霊力をもつ場所としてのイメージもあった。

エリアーデなども指摘しているように、古代社会・未開社会に広く行われているイニシエーション儀礼や成人儀礼などに、叢林や山中への隔離と試練などがあり、それは一度死んで、地母神と推定される女性胎内への復帰を象徴するのであると報告されている。(註 19) これも明らかに母胎が、しかも地母神の母胎が、生れる前の世界、前生を象徴し、しかも、再生させるという大きなパワーをもつものと考えられている。そして山中が、その母胎の場所として考えられているのが注目される。

また後に述べるように、日本における修験道や巡礼も、山に入って、一度死んで、再生するという儀式であり、エリアーデのいうイニシエーション儀礼の一種であり、それと同じである。大宇陀地方では、実際に吉野山に登るのが成人になるための儀式として、ごく近年まで残っていた。このような例は、他にも日本の各地に多くみられた。

このように一度死んで再生するという思想は、世界に広くあるようで、しかもその時は<異界>にあると思われる山林に入り、そこで死に、そして母胎のなかに入ったと信じられて、再生するというパターンである。ここでは<異界>は他界と考えられていて、死の場所であると共に、再生の霊力をもつ場所と考えられていたに違いない。<異界>は、霊の横行する場所でもあり、そのような特別の力をもつと考えられたのであろう。

このような<異界>の存在と、<親密な場所>を基準として世界をみるという空間認識の仕方は、近代の夜明けとともに、すなわちコペルニクスやコロンブスによって、外側の世界が無限に拡がり、しかも抽象化された後は、もはや世界の従来のみかた、すなわち、自分のいる場所が世界の中心であるという見方が出来なくなり、ここに示すような空間認識の仕方は、近代以降徐々に弱くなりつつあるのは確かである。しかし、ここに示すよう

な空間認識の仕方が伝統的な集住の空間のなかにのこり、さらに未だわれわれの底にあって、現在の空間形成にも影響していると考ええる。

3-3 日本における他界観と集住の場所

以上に説明した<親密な場所>と<異界>は、日本における集住の場所にどのように形で、どのような構造をもって表われてきているのであろうか。第1章でも、史書や万葉集などの文献で見たが、ここでは先ず、古代の神話や他界観などの宗教空間について、文献をみることによって、<異界>の構造と、<親密な場所>との関係を見てみよう。

他界については記紀神話にはさまざまな形で触れられている。浦島伝説やニライカナイに代表される、海の彼方の他界である妣の国や常世の国。黄泉の国、根の国などの地下と思われる他界。黄泉の国は、琉球の御嶽と共に、山中他界ともみられる。それに高天原という天上の他界。この節では、その各々を見て、その構造と<親密な場所>との関係を考察する。

3-3-1 ニライカナイと常世に守られた古代の集住の場所

<常世>は、特に沖縄では、ニライカナイともいい、谷川健一は、「仏教やキリスト教の影響による世界観や死生観が支配する以前の日本人の考え方を、<常世>の思想はもっとも純粹、かつ鋭敏にあらわしている」(註 20)とし、「妣の国へのあこがれ」すなわち、「亡き母の在す国として思慕の対象であり、万物根源の国として崇敬の対象である。さらには五穀や果物の常熟している場所として渴望の対象であり、常世という言葉には、客観的認識を超えた現世の日本人の複雑な憧憬がこめられている」とし、「常世が他民族の他界観に比べてまぎれもない特徴」をもち、この「常世の観念は日本人の深層の意識を支えてきた」と指摘している。(註 21)

また「古代では死者は神となって生者を守護するという思想がいつしか生れ、そこでは死者は、慈愛にみちた生者の守護神となったので、」祖先の在す周囲の山や海は、集落を守ってくれるものであった。さらに「死が生者の延長であるように、生もまた死の延長であるという世界観によって、古代人は、誕生は常世からの再生であると信じていた」(註 22)ので誕生してくる元である常世は、古代の人々には、懐かしい思慕の場所、妣の国であった。そこは現世の延長として、現世と全く相似の世界であり、しかも理想境とみなされていた(註 23)ので、「妣が国へ・常世へ」での「妣が国」・「常世」は「気候が良

くて、物資の豊かな、住みよい国」であり、「現実の悦楽に満ちた楽土」で「長寿と結びつい」ていたと考えられていた。（註 24）

琉球の宗教では、ニライカナイは、常世と同じ意で用いられ、もと、死の島で、死者を始めあらゆる穢の流し放たれる、多くは地先の海上の島をいった。青の島と呼ばれるその島や、海岸の洞窟が、黄泉の島、黄泉の穴として現世の近くにあった。そこには祖先が居て、子孫の村をおとずれて、幸福をもたらすという（註 25）。たとえば、五穀の種と馬、牛などがニライカナイからはこぼれてきたと考えられていた。（註 26）

沖縄のみではなく、日本の至るところに水葬の例が見られるが、そこが第一次的な他界と考えられていた。祖霊と神は、ここでは区別がなかった。ニライカナイは死体の運ばれたく青の島＞であった。もともとは、次節の黄泉の国の項で説明するように、死の島、死の国であり、恐ろしい場所と考えられていたが、恐ろしいけれど、自分たちの村の生活に好意を期待することのできる人々、祖霊がいると考えられた（註 27）。

後世になって地先の小島に死体を風葬する習慣はすたれ、他界観念は拡大され、浄化され、死者の魂は、海の彼方の遠くの祖霊の島に住むと考えられ、第二次的な他界観念に進展した。ニライカナイとして海の彼方が常世の国となり、恐ろしさは薄れ、自分たちを守ってくれる祖先のいるなつかしいところ、理想境と変ってきた。

そして、祖先の移動の記憶として、日本人の民族体験の記憶として＜集合的無意識＞として日本人のなかに流れている。つまり日本人の他界である常世は、日常的な生活空間から離れた場所を指し、また日常的な生活時間と隔絶した遠い時間を指す。このように時間としての他界と、空間としての他界がみごとにまざりあった世界、それが常世である。こうした他界観にもとづく世界観をもつ民族が日本人の他に存在しないのではないかと、谷川健一はいう（註 28）。常世は死者のたましいがおもむく世界というだけではない。それは時代がたち、何代もの死者が非個性化し、神になった祖先の経験の記憶の集積がいつしか無意識化されて沈殿しているところである。谷川健一はそれを日本人の認識の祖型であるといっている（註 29）。海の彼方、あるいは山の彼方、はるかにあり、時間的にも遠い時間の集積である理想境としての他界というのは、日本人の空間認識の祖型の一つであるのではないかと筆者は考える。

日本本土ではどうであろうか。出雲人も、大和人も海と霊冥界（かくりよ）とを連絡させて考えていたと折口信夫はいう（註 30）。また、谷川健一も、「大和政権はその西北方にあたる出雲と、大和の南方にあたる熊野とをともに常世に向かう根の国とみなしたのである。それは古代王権の領域が拡大されていく過程において、常世の観念が人々の住むつい目さきの場所から、国家の四境に遠ざけられたことを意味している」（註 31）。こ

こでは第 1 章で述べたように、国家としての常世の観念も、国家の領域の拡大につれて、その領域が後退していったことがわかる。しかし、個々の集住の場所においては、従来からの集落の周りの海、彼方の海が常世であるという常世観が支配していたであろう。

そのような常世観、他界観も、人々の集住のようすが変化するにつれて、変っていった。折口信夫によると「青垣山にとり囲まれた平原などに、村・国を構えるようになると、常世神の記憶はしだいに薄れていって、……山の神が次第に尊ばれて来て、常世神の性格が授けられてくる」として、海の彼方からの常世神が、「まれびと」として、初春に訪れていたのが、その次の段階として、「まれびと」は高天ヶ原からくると考えられるようにもなったが、これは中国からの影響であり、中央の支配層を中心とした範囲に限られていたのであろう。山村にくらす一般庶民にとっては、土地の精霊の代表である山の神が、次第にまれびとの役割をするようになり、また初春ばかりでなく、祭りの日や、祓への日などにも山の神が村むらを訪れるようになったとしている。いずれにしてもそれらの神々は、村の土地・家々の屋敷を踏み鎮めていた。（註 32）こうして山の神が常世神として集住の場所を守ることになる。しかし同時に、そのはるか彼方には、理想境としての常世が、人々の心のなかには依然として存在し続けていた。

日本の古代の集住の場所はこのように、常に、祖先の在すニライカナイと常世と対になり、それらに囲まれて存在していた。そこは、祖先に庇護された安全な場所であり、常世からは幸がもたらされた。集住の場所は、祖先の住む＜異界＞とは空間的、時間的に、明確に分けられてはいたが、初めは、いわば互に接して存在し、後になって山の信仰が入ってくるようになり、はるか彼方の常世となった。

高天原については、もともとは、古代における日本の支配者の出身地というべき土地であり、水平方向の他界であったと推定される。それが山中他界と結びついて、漠然と天空と結びつき、天上他界として考えられるようになったのではないかと（註 33）。更に、六、七世紀頃から、陰陽五行説が中国から輸入され、その影響で、天の中心である北極星あるいは「太一」やそのまわりの「北斗」という垂直方向の信仰が入ってきたが、（註 34）それが支配層を中心とする部分で受け入れられ、その結果として世界観を再構築する過程において、高天原は、より明確に垂直方向の天上他界へと変化したのではないかと推定される。

日本においては、常世やニライカナイや、後に述べる、山の神、田の神などにみられる山中他界のように、その空間認識の方向は、海のはるか彼方とか、山や山の向こうなどの水平方向への方向性が強かった。民衆レベルにおいては、中国の影響を受けた時点より以後の古代末期から中世以降においても、他界の方向は水平方向であって変わらず、その他に

も、古来からの日の出、日の入り信仰などの在来信仰が強く、平安時代になると、仏教と習合して、海の彼方、山の彼方の西方浄土や、補陀落渡海の信仰が続き、そのいずれにおいても、水平方向の空間認識が強かった。例えば、折口信夫の「山越しの阿彌陀像の畫因」に述べているように、四天王寺にあったような、彼岸の夕海に入る日を信仰し、西方の海の彼方に観音の浄土をみて、極楽浄土に達するものと信じて入水死する者がいたという日想観往生という風習や、熊野の普陀落渡海の信仰は、海の彼方に他界の極楽であったという信仰であった。さらに山越しの阿彌陀像にみられるように、山の彼方は、日の没する極楽浄土という他界であり、そこから阿彌陀仏が、こちら側を見守り、守ってくれているのである。（註 35）

3-3-2 黄泉国と現国（うつしくに）

海の彼方が常世と考えられ、子孫に幸をもたらすと考えられていた時より、もう一代古くは、「常世」は<常夜>で死の国でもあった。そこは死者を葬る葬地であり、黄泉国ともいわれ、地下の根の国と続いていた。黄泉国とは<現国>（うつしくに）すなわち現に生きている人間の住んでいる国に対し、死んだ人間の行く国であった。「常暗の恐怖の国」「夜見或は、根」として怖がられていて、古くは、恐ろしい場所と考えられていた。これらの国は、海の地先の島であり、また「至る処の山中」であった。そこでは神とも霊ともつかぬものが横行していて、祟りがあり、入殺る者が「小さな常世の国を構えていた」のは（註 36）風土記などにも、未知の地の峠には荒ぶる神がいて、旅人を殺害したという記事がみえるのも、このことを指している。また、<よみの国>の<よみ>は一般には闇から<よみ>になったとされているが、葬地が山野に設けられていることから、ヤマという語と関連があるという説もある。

古事記の有名な伊邪那岐命が黄泉の国から逃げ帰るくだりは、この黄泉の国がどのように考えられていたかを示している。

ここにその妹伊邪那美命を相見むと欲ひて、黄泉国に追い行きき。ここに殿の藤戸より出で向へし時、伊邪那岐命、語らひ詔りたまひしく、「愛しき我が汝妹の命、吾と汝と作れる國、未だ作り竟へず。故、還るべし。」とのりたまいき。ここに伊邪那美命答へ白ししく、「悔しきかも、速く来ずて。吾は黄泉戸喫しつ。然れども愛しき我が汝夫の命、入り来ませる事恐し。故、還らむと欲ふを、且く黄泉神と相論はむ。我をな視たまひそ。」とまをしき。かく白してその殿の内に還り入りし間、甚久しく待ち難たまひき。故、左の御角髪に刺せる湯津津間櫛の男柱一個取り闕きて、一つ火燭して入り見たまいし時、蛆たかれころろきて、頭には大雷居り、胸には火雷居り、腹には黒雷居り、陰には拆雷居り、左の手には若雷居り、右の手には土雷居り、左の足

には鳴雷居り、右の足には伏雷居り、併せて八柱の雷神成り居りき。

ここに伊邪那岐命、見畏みて逃げ還るとき、その妹伊邪那美命「吾に辱見せつ。」と書いて、すなわち黄泉醜女を遣はして追はしめき。ここに伊邪那岐命、黒御鬘を取りて投げ棄つれば、すなわち蒲子生りき。こを拾ひ食む間に、逃げ行くを、なお追ひしかば、またその右の御角髪に刺せる湯津津間櫛を引き闕きて投げ棄つれば、すなわちたかむな生りき。こを食む間に、逃げ行きき。且後には、その八はしらの雷神に、千五百の黄泉軍を副えて追はしめき。ここに御佩せる十拳劔を抜きて、後手に振きつつ逃げ来るを、なお追ひて、黄泉比良坂の坂本に到りし時、その坂本にある桃子三箇を取りて、待ち撃てば、悉に逃げ返りき。

この話については黄泉比良坂を横穴式古墳と考え、羨道を通り、棺の蓋を開けた話とする説がある。（註 37）しかし古墳とするのは、やや無理があるのではないか。事実日本書紀の記事の中に、「一書に曰く、伊弉諾尊その妹を見まさんと欲して、乃ち、殯敏の處に到す。」とあり、はっきりと<もがりや>に行つたとある。時代的にも古墳の時代よりもっと古い話であろう。また、たとえば<藤戸>とは、いかにも古墳の石の戸であるよりも、殯屋の植物で作った簡単な戸の意味のようで、記事の<殿>を殯屋とし、葬地である山にある殯屋とそこに行く道での話とするほうが、この記述によく合う。ただし、古墳のイメージが山の葬地のイメージの上に重なっていることは全くは否定できないかもしれない。しかし、筆者には山の葬地のイメージのほうが強くあるように思われる。その山への口に、悪霊邪鬼をはらうという桃の木があり、その実を黄泉の国からの悪霊に投げかけて追払っていると解釈すべきであろう。

すなわちここにも山中の葬地である異界が黄泉の国であり、そこでは死という恐ろしいもの、<けがれ>のあるところであり、現世へはそのような<けがれ>や恐ろしい死が入ってくるのを呪術によって防いでいるようすが読み取れる。

しかしまたこのような恐ろしい他界、死やけがれの場所である他界は、また神の居ます場所でもあった。古事記、崇神天皇の条に「役病多に起りて、人民死に盡きむと」したときに大物主大神が御夢に顯れて、「こは我が御心ぞ。故、意富多多泥古をもちて、我が御前を祭らしめたまはば、神の氣起こらず、国安らかに平らぎなん。」といわれた。意富多多泥古命を神主として、御諸山に意富美和の大神を祀り、また先に引用したごとく、墨坂と大坂に神祀りしたところ、「役の氣悉に息みて、国家安らかに平らぎぎ。」とある。すなわち、山に神を祭れば、恐ろしいばかりではなく、現世の集住の場所を守ってくれる神となった。このようにして、集住の場所の周りを囲む山々は、死者の葬地であり、地下の黄泉の国につながる恐ろしい場所ではなくなり、祖先神の坐ます場所として、集住の場所を守る神の坐ます場所へと変っていった。もともと地下の他界という観念は、日本においてはあまり見られず（註 38）、日本固有の信仰ではなかった可能性が高い。

3-3-3 山中他界と集住の場所

万葉集の挽歌には山中他界観が圧倒的に多く、＜山隠る＞などの表現で歌われている。
（註 39）これは日本の古代において山中他界の信仰が広くあり、日本に古くからある固有の他界観であったことを示している。上に述べた黄泉の国も、山中他界の一形態であろう。

古代には山が葬地で、死者の国であり、恐ろしい場所であると考えられていたこともあったらしいが、もともと日本では死者と生者は互に隣接して生きていて、時がくれば死者はまた生まれ変わって、この現国（うつしくに）に常世から再生するというのが、古代の日本人の信仰であったことは先に述べた。次節に述べるように、古代日本の色を濃く残していると考えられている琉球では、ごく最近まで、集落にすぐ隣接した山林に、あるいは屋敷内に死者を葬ったということである。（註 40）柳田国男が述べているように「山を靈魂の憩ひ處とする考え方が、大昔以来、今もなほ、日本の固有信仰……となって傳わって居るのではあるまいか。」（註 41）として、死者は山に葬り、その魂は山を登って行くという感じ方が、今なお日本人の意識の底に潜んでいる。

古代日本では、山が死霊の住処となり、まず死霊は集住の場所の近くの端山にいき、しばらく滞在する。大和の三輪山、京都の丸山などはこのような山であり、全国の里に近い山は、祖霊の住む山となっていた。そこにしばらく滞在して、けがれを清めてから、徐々に山の上のほうに登っていく。一段高い山は神の世界、霊の世界であるという。東北の出羽三山の羽黒山は死霊の最初にいく端山であり、もっと高い月山は神の山という。
（註 42）

柳田国男は「山宮考」で、これらの山に登った祖霊が、祖神となり、山の神となり、多くの場合は小さな祠の山宮が設けられ、一定の時期になると、山から降りてくることを述べている。人々の住む集落の場所に、山から遠い祖先の霊が降ってきて、稲の成育などに注意を向け、毎年必ず田の営みの始めと終わりとに、故郷の土を見舞った。先祖が子孫の田業を庇護して、毎年の豊作を続けさせた。全国的に春には田に降って田の神、冬には山に還って山の神になるという言い伝えが広く分布しているという。（註 43）

このように集住の場所は、周囲の山々に守られ、そこに在す先祖によって見守られた、安全な、住みなれた、＜親密な場所＞であった。（註 44）雨の降らないときには、その山々にて雨乞いをし、春には村人がうちそろって山に登り、祖先と共食し、盆行事も山が関係する場合があった。村民は祖霊と一体になって、祖先に守られ、また山や樹木によって囲まれ、守られるという心理的、空間的庇護性を獲得し、他界と人間との間には深い親

和関係があった。

古代のこのような信仰は、中央の支配層においては表面上は忘れ去られていったかに見えるが、常民の信仰や民俗慣行のなかには連綿として続いてきた。その表われの一つが伝統的な集落の構造、集落と周囲の山や海との関係に残ってきた。

以上に述べたような山宮は、一般的には山頂や谷間の奥深くにあり、柳田国男の記述した時代においても、単に石だけが置いてあって建物はなかったり、あるいは小さな祠にすぎないようなものであるが、元々はここに神を祀った。後になって臨時の御旅所や遙拝所が、平地にある集落の近くに里宮が設けられ、祭りの時には、神は山の上から、村に降りてくることになっている。それらは上山宮、下山宮と呼ばれている場合もある。そして山宮のある山の広い範囲、あるいは山全体が聖域・靈域と考えられていた。これが全国津々浦々にある氏神の始まりであると柳田国男は説いている。（註 45）このような本土の山宮の在り方は、次に述べる沖縄の御嶽信仰と殆んどその形と構造が似ていることを指摘しておきたい。

このように山が祖霊、祖先神の在す他界であると考えられていたが、この他にも、あるいはそれと関連して、山は呪術的な靈力をもつと考えられていた。古代に山で行われた豊穡の予祝行事である国見や歌垣は、そのような山が呪術的な靈力をもつとの信仰の上で行われたものであろう。それは山中が他界であり、祖霊の坐ます地、神の坐ます地であるという信仰が成立していたとことと、山に樹木があったことと関係している。日本における樹木は、後の第7節において述べるように、神の依り代でもありとともに、生命の循環、再生を象徴するもの、循環による不死の靈力を備えたものと考えられていたこと、即ち、樹木が不死、再生を象徴し、呪術的靈力をもっていたと考えられていたからであろう。

このような樹木を特別な力をもつものとして考える例は、世界にも多くある。エリアーデは「宇宙が周期的にみずからを更新する生きた有機体であることは明白である。尽きることのない生命出現の神秘は、宇宙のリズム的更新と結合している。この故に宇宙は巨大な木の姿で考えられた。すなわち、宇宙の存在様式、とりわけくり返し再生するその能力は、樹木の生命に、その象徴的表現を見出す。……植物のリズムから……再生、永遠の青春、健康および不死、あるいは知恵の観念を読み取ることが可能となる。」（註 46）と、樹木に宇宙の生命をみる。これは日本の古代にも当てはまると思う。

日本では古来から山や山林が、祖霊の地であり、神の聖地であることは、以上に述べてきたが、八世紀頃になると、続日本紀の文武天皇三年（699 年）五月二十四日の条に記されている、役君小角らによって、このような山岳信仰と、仏教とが習合して、近畿の吉野、

熊野信仰や、東北の出羽三山、九州の英彦山の信仰が起こってくる。これらは古くから日本人に崇拝されている修験道の一大中心地である。修験道の行者は白衣を着、錫杖を突き、御幣をもって山に詣る。これは山が葬地であった時代からの山岳信仰の流れの上であり、やはり山が死の世界、霊の世界であることを示している。同時に山が、そこにある樹木を始めとする自然によって、人を再生させる力を持っていることを示している。山において霊と交わり、神と交わり、山の霊力に浸ることによって力を得て、再生するのである。

さらに、平安時代になって、仏教が山岳にその根拠地を移すことによって、新たな展開をもたらした。このような古代以来の、山岳が祖先の死霊と神の在す聖地であるという考えと、外来の仏とが融合することによって、浄土仏教が隆盛となった。即ち、山には祖先の霊や、さらに神と化した霊などがいて、山自体が浄土であり、われわれは皆そこへ行くことになるという信仰がなされるようになる。こうして山の信仰は、浄土教と合体し、平安時代の半ばから、ほとんど想像することが出来ないほどの、強いお山信仰が起こったという。（註 47） このように古来の山岳信仰は、仏教と結びつき、また習合することにより、修験道や仏教、特に浄土教においても、強く現われるようになった。

古代から中世に入っても、山が聖地であるという思想が広く続いていた。平安初期、九世紀以降、上記のように、僧侶の山林修業は公認され、多くの寺院が建立されるようになった。網野善彦は「無縁・公界・楽」の中で、そうした寺院は多少ともアジールとしての性格を持っていたと思われると述べ、なかでも有名なものとして戦国期の高野山の「通科屋」（たんくわ屋）の例をあげている。その建物に足をふみ入ると、いかなる罪科人でも、その科を遁れうるという。こうした特質の源流は、やはり山林そのものの聖地性であろう。（註 48）

さらに、彼は、中世後期以降、「一揆」が「山に上る」「山に登る」といわれるようになってくると、逃散のさい百姓が「山林不入地」といわれたところに篠小屋を建て、こもったこと、戦国時代に戦乱から山小屋に避難するさいに、出家すると同様に、諸々の社会的な縁を断ち切ったという意思表示として、家に自ら火をかける「地焼」をしたということなどを例に引き、（註 49） 森が「公界」だったことを、次のように語っている。「私は、中世前期には、山林そのものが……もとよりすべてというわけではないが……アジールであり、寺院が駆込み寺としての機能をもっているのも、もともとの根源は、山林のアジール性、聖地性に求められる、と考える」（註 50） とし、中世において、山林は引き続いて聖地であり、アジールでもあったと述べている。古代にも、山林がアジールであったとの推定は、聖地であったことから、ほゞまちがいないであろう。

ごく最近まで、山遊び、野遊びとして春などに近隣の者が連れだって、山へ登り、弁当

を食べる習慣が各地にあった。大和では、これをダケ信仰といった。この他にも四季毎に農山村の生活と深くかかわっていろいろの祭りが行われていた。例えば盆行事と関係して、祖霊の供養などのために山登りをする例や、秋祭りが山頂で行われる例も見られる。これらは古代の国見や歌垣のながれをひき、山を聖地として、また山中他界として、信仰する素地があったからであろう。日本の各地においても、大和におけるようなダケ信仰が存在していたと考えられる。ダケ山は、字の入会山として管理されてきたものが多く、字の雨乞いのダケ登りをする山であって、字で一ヶ所設定されている。また四季折々の年中行事が行われている。このダケも村の背後にそびえ、村人を護る神がいて、村人がこの神を祀るために登った聖地として扱われている。（註 51）

また、柳田国男が「山の入生」や「遠野物語」に述べるように、近年になっても、山中には山人や山男などの異族が住んでいたという伝説ないし神話があり、また梅原猛は、柳田のこれらの話について、「山人の世界は同時に死者の世界でもあるように思える。山へ入って死者と会った話、あるいは死者が山から降りてきて、われわれの日常生活に紛れ込む話、そういう恐ろしい話が「遠野物語」には数多く書かれている。」（註 52） と指摘しているが、このような話も、山が他界であり、＜異界＞であったという考えが、ごく最近まで日本の各地に残っていた証拠であろう。

3-3-4 沖縄の御嶽（うたき）、グスク

近年沖縄の文化には、日本の古代からの要素が多く残っていると考えられている。そのなかでも、ニライカナイは先に述べたように常世と同じであり、また御嶽（うたき）は、柳田国男の説く山宮と共通の点が多く、日本の古代信仰の形をよく残すものと考えられている。（註 53）

沖縄でのニライカナイは、地域、村落を問わず、普遍的に幸をもたらす、海からの神の在す場所として最も崇敬されている。ところが、沖縄ではニライカナイが、遠い祖先が神となっているところであるが、それとは別に、多分、少し後の時代になってであろうか、御嶽の信仰がはじまり、現在までも続いている。ウガンというところもあり、奄美諸島ではウガミ山、神山、オボツ山などともいっている。そして、先に述べた山宮の場合と同じく、これらも、ごく最近まで死者の葬地であった。村落の古代の祖先達の葬所が御嶽、グスクとなったものであると仲松弥秀はいう。（註 54）

沖縄においても、本土で起こったことと同じように、まず、葬地と結びついた＜青の島＞の信仰があり、それが、時間の経過とともに、祖先神からニライカナイの神に昇華して、海の彼方の常世の信仰となり、それに山のなかの葬所である御嶽の祖霊、祖先神の信仰が

加わってきたのであろう。山宮と同じように、御嶽などの葬所は、村落とニライカナイ＝他界との間の聖化された場所であり、現世と他界とを結ぶ中間点であり、現世と他界とを区別する境界領域であった。

この御嶽は、村落の合併、移動等によって変っていることもあるが、原則として一つの集落に一つ御嶽がある。それはまた<クサテの森>ともいわれ、そこには祖先神が鎮座し、集落はその祖先神によって守られているという信仰があった。<クサテ>とは「幼児が親の膝に座っている状態と同じく、村落民が御嶽の神に抱かれ、膝に座って腰を当て、なんらの不安も感ぜずに安心して抱りかかっている状態をさしている。」 また神のくうらおそい>なる語があるが、これはくうら>とは谷川健一によると、海沿いの村のことであり、<おそう>とは仲松弥秀によると、臥している子に衣をおそう（蔽う）てやるという意味であるから、御嶽の神が「村を保護・愛育する」という意で、「御嶽の神と村人とは、血のつながる親子関係になってい」て、親である神は、自己の子である村落民を常に愛し、これを守り育てている、ということであるという。沖縄の伝統的な集落は、古来から<マキ>という同一の血縁集団、あるいは同一の御嶽の氏子集団からできていて、その神である祖先の霊は御嶽におり、沖縄の村落民は先祖の霊によって手厚く守られ、住民はそれによって安心して生活することができると考えてられていた。（註 55） 沖縄の久高島の<イザイホー>にみられるように、それに参加して神女になった女たちは、死んでもすぐその魂は、祖先の霊のいる御嶽に戻り、そこに末永くとどまり、故郷の島の子孫たちを守るという。（註 56）

また、殆どどの村落にグスク（または、スク）があり、これは城と見られがちであるが、仲松弥秀によると古代祖先たちの共同墓地、風葬所であった。御嶽がすでにその集落に発生した後の共同葬処ではないかと仲松弥秀は推定している。崖や洞穴、岩石の多いところをいうらしい。（註 57） いずれも山中の木々に囲まれたところのようである。霊のいる森で、聖なる場所である。そこには岩があり、森があり、先祖である神を祭る場所である。仲松弥秀によるとグスクの<ク>は接頭語、<スク>は<シケ>あるいは<シキ>で、シケ、シキはともに聖所の意味をもつとしている。また梅原猛はこの<ク>も<クライ><クルシイ><クロイ>の<ク>であり、霊と関係のある言葉で、沖縄で最も神聖である植物である<クバ>も霊の葉の意としている。（註 58）

沖縄ではごく最近まで、これらの御嶽やグスクの他にも、人が死ぬと後生山と称する藪のなかに、亡きがらをおき風葬が行われていた。周囲の山林のなかには、いたるところ祖先の墓があることになる。そこはふつう現在の集落にある御嶽やグスクの場所のなかではないが、集落は祖先によって取り囲まれ、守られていることになる。さらに、ごく最近まで死人は、家の背後や、屋敷内に葬したという。家が祖先によって守られているという考えの表われであろう。（註 59）

御嶽の構造についての調査が浦山隆一らによって精力的に行われた。御嶽ができた後のある時代に、集落が移動した場合を除き（註 60）、これらの御嶽は、集落のすぐ背後の斜面の最高部の森か、山腹のなかに位置しているものが多い。海洋を望める山頂や、岬の突端、浜辺などや、集落の地先の小島や、海岸の洞窟にもある場合があるが、（註 61）それらは昔のニライカナイ信仰の延長、あるいは、なごりともいえるべきものであろう。

それらの森や山の比較的狭い範囲にあるイビ・イベ・ウブと呼ばれる至聖所やアシアゲや拝所を含む聖域を御嶽という場合もあり、また、拝所を含む山や森のより広い部分、場合によっては山全体、聖なる植物であるクバ、すなわちビンロウの繁る森全体をさす場合もある。この範囲については、どの研究者によっても明確にされていない。仲松弥秀はどちらも意味するように記述し、浦山隆一らは（註 62） 聖域すなわち拝所の狭い範囲を御嶽としている。

山や森にある御嶽の構造をみると、樹木に囲まれ、凹型の空間構成となっている。吉野裕子の指摘によると、（註 63） 古代日本ではクラ、カマ、ホラ、テラなど本来穴を表わし、岩クラや陰石、窪地が母胎あるいは女陰に見立てられて、神のみあれる場所とされた。そして、その世界像はその型をもつものと考えた。柳田国男も「本来はすべて神の降りたまうところがクラであつたらしい」としている。沖縄の神の場所である御嶽の構造もこのように囲まれた、凹型の空間として造られてきたのであろう。そして神の<よりしろ>である樹林によって囲まれ、樹木の神の依りくる霊力によってその場所が護られると考えられたのであろう。

浦山隆一らの調査では、集落と御嶽との位置関係の詳細については、個別毎には報告されていないが、原則として祖霊系の御嶽では集落の背後の山中の最高部か、中腹部にあるというのであるから、そして、仲松弥秀のいうごとく、御嶽のなかばかりでなく、多数の先祖の葬所が、周囲の山一帯に散在しているのであるから、集住の場所は、祖霊と山々に囲まれ、そして、<クサテ>の語にあるように、村落民が、御嶽の祖先神によって抱きかかえられているように、守られ保護され、またくうらおそい>という語のように、子供を衣で蔽うてやるように、集落の子孫を守っているということになる。また御嶽は、集落の背後の森林のなかの高いところにあり、位置としては高く、森林が、そして祖霊が集落を囲んでいるようすがよくわかる。沖縄においても、大和でそうであったように、御嶽そのものが凹型の樹木の霊力に囲まれた小宇宙であるとともに、集落も、その御嶽と山々に囲まれた、<こもって>いる小宇宙、という二重構造となっている。

以上この節においては、日本における伝統的な他界観のいくつかについて検討してきた。中世以後の国内移民によって川原や海辺の遠浅がすべて田になり、都市や村が密集して境

を接するようになり、葬法の改革が必然となって他界観が変わって行かざるを得なかった。しかし古代からの山宮信仰、御嶽信仰は、それにもかかわらず、山間の住民、沖縄の住民の間には生き残っているし、また都市の住民の間にも山が聖地であるという習俗は、ごく最近まで続いている、というのが柳田国男の意見である。現在でも山間の地には、死者の魂は、あの世に行く前にしばらく、その集住の場所のすぐ近くの端山にしばらくいて、生活してからあの世に行くという信仰がある。この考えはおそらくその端山が昔の葬地のなごりであることからくるに違いない。

以上この節に述べたことは、日本においては、古来よりごく最近に至るまで、集住の場所を囲む山々には、祖霊、祖先神が住み、山は聖地であり、集住の場所を守っているという信仰が、日本文化の底流に脈々と流れているということを示した。筆者はさらにそれによって日本人の間に醸成され、形成された空間認識のしかた・空間感覚は現在に至るまで継続して我々の意識下に潜んでいると考えている。

3-4 山越阿弥陀図についてー古代末期から中世にかけての〈異界〉観

日本におけるこのような〈親密な場所〉と〈異界〉である周囲の山々との関係について示唆するもので、古代末期から中世初期にかけての例として山越阿弥陀図がある。金戒光明寺本（図 3-1）、禅林寺本（図 3-2）、京都国立博物館所蔵本が有名であり、作品の質も優れている。いずれも13世紀の作品といわれている。これらについては折口信夫、山折哲雄らがその画因の考察を行っている。ここでは図中の円輪が日輪であるか、月輪であるか、またこれらが来迎図であるか、浄土変相図であるか、また「山の端線」の意味などが主として問題になっている。

折口説は仏教以前の日を拝む信仰、「日祀り」の民俗信仰と、西方に沈もうとする日を観じ、浄土を観念するという仏教の日想観とが習合した結果が山越阿弥陀図に表われ、その円輪は太陽＝夕陽であり、山越しに観想されるところの彼岸、もしくは他界を象徴するものとした。また、そこに描かれている阿弥陀三尊は、その下体を山の下に隠し、山のこちら側に来迎する気配はない。また山稜の描写がはっきりと強調されていて、手のとどきそうな山の向う側に西方浄土が広がっていると意識され、簡素ながら一つの浄土変相図が成立していると考えた。（註 64）即ち、この山の端の線は浄土と穢土を分ける線であるというわけだ。

山折説は、万葉集、古今集、新古今集などの歌を引いて、山の端にかかる円輪のイメージは月とかたく結びついていることを示し、特に西行の歌には、彼の生きた12世紀の頃、

山越しの阿弥陀像が描かれた前後に流行の浄土教思想にあった「観心」と「思西」という世界、すなわち、天空の月を見ることによって、心の空に住む（澄む）月を観、その月がしだいに西方の山の端にかたむいていくにつれ、西方浄土に引かれていくという世界があったことを示し、円輪は月にちがいないと主張した。また春日曼陀羅に表われた円相の諸類型が密教的な月輪観を視覚化したものであったことも示し、自己の主張を補強している。（註 65）

更に山折説で興味があるのは、「山の端線」のモチーフは、いったいいかなる思想的源流、もしくは造形上の様式にもとづくものであるのだろうかという問題にたいして、未だ解明されていないとして、それにたいする新説を展開していることである。春日曼陀羅がカミとホトケとの垂迹画で、山の空間は、垂迹の関係を媒介する媒介空間の視覚的な表現と主張する。即ち、古来山にいた不可視のカミは、山の端にのぼる月輪のなかに、可視的な仏菩薩のイメージと自己同一化する過程が、本地（原型）→垂迹（変形）となり、その過程を視覚的に表現するために、山にのぼる月輪と月輪にうつる映像とをモンタージュ的に連結する手法がとられたとしている。これと山越阿弥陀図がほぼ共通の造形意図にもとづいて描かれたという説を主張する。山越図はホトケの示現（上昇）と救済（救済）を象徴するものとして、月→山のパターンに再解釈を施しているとして来迎図とみなすのが妥当であるとし、山端線は彼岸すなわち苦のない世界と此岸すなわち苦のある世界とを区切るところの宇宙論的な分水嶺としている。（註 66）

筆者は円輪が月輪であるという説に説得力があり、賛同する。しかしそのことは筆者の関心をもつところではない。筆者が問題にしたいのは、山越しの阿弥陀像は何を表わし、どのように用いられたのか、その空間表現の特徴はどうか、何を意味するかということである。

筆者は、まず山の表現の仕方に注目したい。山の存在の重要性は、折口説も言及するように、輪郭線の重要性のみでなく、山の描き方が重要であると考ええる。金戒光明寺本の山越阿弥陀図では、阿弥陀三尊の光に照されて、山がうっすらと光り輝き、桜のような花木か、あるいは紅葉によって飾られているということに注目したい。また禅林寺の山越阿弥陀図（図 3-2）では、紅葉のほかに、菩薩と四天王、童子などの聖衆が山にいることによって山が飾られ、また阿弥陀仏や聖衆によって光輝いている。その山々には妙なる音楽やいい香が充満しているようである。これは折口のいうように、山が、彼方の浄土とこちら側の穢土とを画する単なる境界ではなく、山自体が聖化されていると考えるのが至当であろう。山自体も浄土本体ではないにしても、その影響下にある聖地であると考えたほうが表現に合う。このように山が聖化されて表現されているのは来迎図にもある。例えば知恩院の阿弥陀二十五菩薩来迎図（早来迎）（図 3-3）、瀧上寺の九品来迎図（図 3-4）での山の表現も、聖化されている例であろう。これは古代からの山が他界であり、先祖のいる



图 3-1 山越阿弥陀図（金戒光明寺）



图 3-2 山越阿弥陀図（禅林寺）



图 3-3 阿弥陀二十五菩薩来迎図（知恩院）



图 3-4 九品来迎図（瀧上寺）

場所であるという民俗信仰のを思い出させ、その延長上にもあることになる。この点において筆者の見解は、これらの図に表現されている全体が聖なる場所であると考えているので、その点で山の端線を彼岸と此岸の境界線とする山折説と異なる。またその点で山折説は図の表現と一致していないというのが筆者の見解である。

さらに阿弥陀三尊は来迎図のように迎えに来ておられるわけではなく、折口の考えるように、山の彼方の阿弥陀仏のおられる浄土を象徴するという浄土変相図の一種とも考えられないことはないが、筆者は、むしろ一切の衆生を救うという仏である阿弥陀仏が観音菩薩、勢至菩薩を従えて、山の彼方の彼岸から、こちら側の此岸の人々みつめ、守り、救わんとされているとみるのが、この図の表現に対する理解としては最も適切であると考ええる。

金戒光明寺の阿弥陀像はその手に五色の糸を持っていて、数本が現在まで残っている。このことは臨終の儀式にもその図が用いられたであろうという説があり、もっともだとも思う。そしてその意味では来迎図といえるであろう。しかしそのような用途は特殊な場合で、むしろ少なく、日常の礼拝に用いられたほうが遙かに多かったはずである。その場合でも阿弥陀仏との、或いは彼岸とのつながりを得て、救いを得るために、そして安心を得るために糸を握ることも多くあったはずである。ちなみに法然は明らかに臨終の儀式に五色の糸を取ることと極楽往生と関連していることに否定的態度をとり、自分の臨終の床では、弟子の勧めにもかかわらず糸を取らなかったといわれている。（註 67）

禅林寺本は高野山における真言念仏の本尊として描かれた可能性が大きいということであるが、（註 68） このことも日常の礼拝に用いられたことを裏付ける。また山折哲雄は、当時の高野山の覚鑊は真言密教の念仏思想を主張し、そこには尋常念仏という思想も表われていて、その影響下にこれらの山越阿弥陀図が成立したこと、また覚鑊の成仏論は、即身成仏と往生成仏という二重構造をもっていたというから、現世における成仏をも考えていたこと、また覚鑊は身分的にはなほだ低い念仏聖の一人に身を投じて修業体験したとされているという説を紹介している。

これらのことから山越阿弥陀像は、現世での成仏を願って、日常の礼拝・念仏が主たる用途であったという著者の説をうらづけるであろう。

従って山越図とは山越しに阿弥陀や聖衆が此岸の人々を救おうとしている図と見るべきで、来迎図とか変相図とかの分類をはなれた表現であると考えたほうが正確なのではないか。また、これは古代からの、山が他界であり、そこから祖先が幸をもたらし、こちら側の子孫たちを守ってくれるという信仰と仏教との習合ともいえる。平安仏教の根拠地が山岳に移るとき、古代からの山岳信仰の性格が仏教に入ってくるのは当然である。この点については、山折説でも「古来以来日本人が抱いたであろう他界観や浄土観、そして引いて

はその世界観や救済待望の観念のうちにはく山>というものにたいする独自の信仰の感覚が大きく作用してい」て、山越阿弥陀図にもそのことが明らかに看取されるとしている。(註 69)

特に禅林寺の山越阿弥陀図は山の彼方の背景に広大な海を背負っていることは、古代のニライカナイ信仰とも結びつき、山の彼方のニライカナイである他界=浄土から、集住の場所のまわりの里山に、祖先に代る、或いは祖先と同一視された阿弥陀仏がこちら側を救わんとしているという図であり、以上の見方をさらに補強していると考えられる。

このような山稜の彼方の阿弥陀仏がこちらの現世を見守るという山越図は「中国にも先例を見ないもので」、我が国独自の特性であり、また我が国においても「古代の仏画には背景として山水を描くことはきわめて稀で」あったという。(註 70) もともと仏教においては天という観念、天上の世界が想定されているが、これらの図においては、阿弥陀仏や聖衆が天から降ってくるのではなく、現世と同じレベルの山の向うの水平方向から来ている、見守っているということに注目する必要がある。これは日本古来からの空間認識のしかたと一致する特徴を示している。

これは何を意味するのであろうか。仏教では、密教が神仏習合の信仰、本地垂迹の思想を生み、密教から、いわば、より日本的な浄土教が芽生えた。浄土教は「わが国古来の民族固有の信仰である素朴な死の課題への解答が用意されたのが浄土信仰であり、それによって浄土信仰が庶民感情のなかへ浸透していった。(註 71) いいかえれば、縄文からあった強いあの世への信仰に最も近い浄土教を、仏教の中から日本人が選んだともいえる。この時期になって、このような神仏習合、仏教の日本化が進み、さらに庶民に連綿として続いている日本古来からの信仰とも結びついて、日本独特の阿弥陀信仰、観音信仰が発展し、それに基づいた仏画が出現し、仏教と日本独自の古来からの空間感覚とが結びついた結果、この山越阿弥陀図のような仏画が出現したと考えるべきであろう。

図の前のこちら側、すなわち見者の側は何かという議論は、従来の研究者によっては全く見過ごされている。当然個人々々が図を見るわけで、あまりにもあたりまえのことで、議論の対象にはならないのであろう。しかし、図の山の端の峯の松原は、日本のどこにでもある里山の景観であることを注目したい。図の前のこちら側、即ち図の見者の位置にあるのは、個々人というよりも、一切衆生を救おうという阿弥陀仏の図なのであるから、集住の場所の住人全体、或いは多数を予想しているというべきであろう。これらの図に於いて、図の前のこちら側=見者の側に予想されているのは、救済の対象になる集住の場所であり、そこの人々なのである。

山越阿弥陀図についての以上の考察からわかるように、古代末期から中世初期にかけて

の集住の場所は、山越阿弥陀図が表すように、先祖やカミ、その代りの、あるいはそれらと同一化し習合した阿弥陀仏や菩薩のいる浄土によって、浄土につらなる聖なる山によって守られているという認識が広く一般的にあったと考えるのが妥当であろう。そしてそれは古代から続いてきた山の神の信仰とも結びつくものであったであろう。〈親密な場所〉としての集住の場所は、このように古代から連綿と山々によって囲われ、守られていると信じられていたのである。山越阿弥陀図は礼拝する側に予想されている集住の場所が山々によって守られ、先祖であるカミとそれに習合した仏・菩薩によって守られるという古来からの日本人の空間感覚を前提に描かれ、そしてその空間認識を表現しているというのが筆者の主張である。そしてそれらの集住の場所の多くは、実際に山々に囲まれ、あるいは、山々と海に囲まれていたのである。

これらの山越阿弥陀図は源信の浄土教思想と密接な関連のもとに描かれた。また源信自らが描いたという伝説もある。源信は「往生要集」の中で、十の〈楽〉をあげて、極楽浄土を描き、讃えている。その影響の下に、人々はそのような極楽浄土を実現したいと考えたであろう。これらの山越阿弥陀図が描かれた中世前期には、「十楽名」「一楽名」など、名の名称に、源信のあげた〈楽〉が現われていた。(註 72) これは当時の人々が、源信の描く極楽浄土を自分たちの集落に実現したい、集落そのものを極楽浄土に近づけたいという強い現われであろう。このことはまた、山越阿弥陀図のこちらがわには集落が予想され、それが聖なる山々によって囲まれているという筆者の主張を裏付けるものであろう。

3-5 西欧の集住の場所の〈閉合性〉：〈大宇宙〉〈小宇宙〉と〈テンブルム〉

ここではヨーロッパの集住の場所の閉合性について概観する。資料が限られているので十分な検討は出来ないが、日本の集住の場所における閉合性の特徴を浮び上がらせるためにみてみよう。

阿部謹也によると(註 73) ヨーロッパでも〈大宇宙〉〈小宇宙〉という考えがあった。ゲルマン民族共通の特徴として、世襲的で、人間自身と分かちがたい土地所有の権利があり、それは土地が没収されたり、売却されても完全に消滅しないという権利であった。その所有する土地は、家を中心として、開墾され、耕作された畑を含む空間を ミズガルト Midgard 「中心となる家」と呼ばれていた。これを小宇宙ととらえていた。ここでは自分たちが開墾し、開発した土地は誰の手に移ろうと、自分のものだ、という土地と人との深い関係があったことを示している。この小宇宙は、日本における〈親密な場所〉に相当し、

そこでは人間と土地とが一体であると考えられていたことを示している。この小宇宙のなかでのみ、外側の宇宙からの自然界の諸力を、人間がかろうじて制御しようと考えられていた。例えば、火は地獄の業火のように、人間が制御し得ないものだが、家のなかの神聖な場所であるカマドのなかでのみ、最大限の儀礼を営んで扱うことによってのみ、制御できると考えられていた。

この小宇宙の外側は、ウトガルト Utgard と呼ばれ、大宇宙 マクロコスモスが広がっていた。そこには人間に敵対的な諸霊や巨人などがすんでいると考えられていた。村の境界のさきに広がる森は、すでに大宇宙の領域であって、そこは恐ろしい山の民がすんでいると考えられていた。この大宇宙は後に拡大され、あらゆる種類の病気や災害の根源があり、死者がすみ、人間の運命を司る全ての源泉が、そこにあると考えられていた。災難や戦争もみな大宇宙から人間のすむ空間である小宇宙に襲いかかり、人間がとうてい制御しえないものと考えられていた。この論文でいう＜異界＞に相当している。

グリム童話集や伝説などに、数多くでてくる妖精や霊はみな大宇宙の住人であった。そこでは人間が小宇宙を離れて大宇宙、つまり森や山にでかけて行って、魔法にかけられる話があるが、それは大宇宙の魔術的な力によるものと考えられていた。

小宇宙の中にくらす人間にとって、大宇宙は、未知な、おそろべき世界であり、そこは悪魔、怨霊、死者、よそ者などの領域で、混沌、無秩序、死、夜が支配し、そこからあらゆる災害がおしよせてくると考えられていた恐ろしい世界であった。（註 74）

小宇宙である村のはずれには境界を示す垣根があり、その外側には処刑台があって、死者の世界が広がっていることを示していた。都市ではより堅固な市壁が時代を下るにつれて作られるようになっていった。その門は朝になると開かれ、夜には閉じられた。それらの垣根や城壁は、エリヤードも云うように、人間の敵に対してというより、まず大宇宙からのこれらの恐ろしい悪霊から、魔術的に防備するために作られたという。（註 75）

このようなゲルマン社会での＜小宇宙＞＜大宇宙＞にみられる考えは、自分の身近で、囲われていて、安全な、くつろげる空間であり、しかも、場所と人間とが一体となっている＜親密な場所＞と、その外側の未知の恐ろしい空間である＜異界＞ということでは、日本とヨーロッパのゲルマン社会とが、この基本的な空間構造を共通にもっていたことを示している。

しかし、＜親密な場所＞とその外側の＜異界＞という区別での、それぞれの場所の性格と空間構造に関して、いくつかの点で日本とヨーロッパに違いがある。ヨーロッパでは中世以前に考えられていた大宇宙は、未知の恐ろしい空間であったが、日本での＜異界＞は、古代初期においては、黄泉比良坂での伊邪那美命の故事のように、山中は黄泉の国、死者

の国という恐ろしい場所であったという考えもあったが、しだいに恐ろしさは減じ、山は祖先の住む場所であり、そこから祖先が来て幸をもたらすという場所でもあった。そして山は＜異界＞ではあるが、山そのものは神や祖先のいる神聖な場所であり、むしろ＜親密な場所＞を囲み、保護するものとなっていった。さらに山のさきの彼方は、未知の世界であり、何が待っているか分からないいわば、空白の領域であった。そしてこのような空間感覚は、十七世紀頃の都市が平野部に進出していく頃まで人々の間で続いたし、また山間部では、たとえば遠野物語にみられるように、ごく最近まであったと思われる。

ヨーロッパのゲルマン社会では、そのように山々や樹々によって囲われ守られているという感覚はなく、未知の恐ろしい空間、大宇宙によって囲まれているという感覚があり、そこからの悪霊の侵入から、自己の領域である小宇宙を魔術的に守るために、垣根や城壁、あるいは壕を作った。これは日本での＜親密な場所＞が、山々と樹々とそこに在す祖先神によって守られていて、貫通する道の出入口のみを呪術的に守ったという、どちらかという受動的な姿勢と異なり、より意志的・能動的に領域の全周囲に囲いを作っているということを指摘したい。その強い意志を反映して、西欧の集住の場所では、中世の都市に典型的にみられるような、堅固な城壁と濠が作られるようになった。

またゲルマン社会のキリスト教化の進行とともに、中世後期には、大宇宙にいるさまざまな異教の神々や霊は、キリスト教の下に統合されていき、大宇宙と小宇宙とが、神の支配という観点から一元化されていった。もちろん民衆の意識下には、引き続いて以上のような大宇宙、小宇宙の区別は、潜在して続いていったことは推測されるが、いずれにしても、その区別は次第に不明確なものになっていったであろう。大宇宙の自然は神の創造の下にあることになり、恐ろしいものではなくなり、小宇宙は、神の似姿である人間の世界であるから、神の創造の下にあるので、宇宙での二元論は、統一されることになる。十二世紀に描かれたヒルデガルトの絵図には、小宇宙には人間の図、その周りの大宇宙は、神の身体からなっていて、大宇宙、小宇宙が一元的に統一されていることを示している。

（註 76）キリスト教により、空間の認識は、日本などより早く一元化することになり、近代的な均質な空間がより早い時期に生れてくることになる。

ゲルマンの空間認識とその変化を述べたが、古代ローマをはじめとするギリシャやエトルーリアなどの地中海沿岸地方の集住の空間認識の例は、また、やや異なって現われている。前九世紀ころからの古代のギリシャ・エトルーリア・ローマでは、都市文明がはじまり、人々は都市に住むのが通例となっていた都市社会であった。そして植民やそれにならう新都市の建設がしばしば行われたのが特徴的であった。これは過去の遊牧民としての記憶と、大陸に位置することからくる必然として、民族移動と植民の習慣とを必要とした結果であろう。そのような場合における空間認識はどのようなものであったかを、ボルノ

ウは「人間と空間」において（註 77）、それに、ジョーセフ・リクワートが「まち」のアイデア」のなかで、ほぼ同じことを述べている。ここで詳しく検討する余裕はないが、ローマについての都市の決定の特性について概観してみよう。

ローマでは場所の選定と区画について、＜テンブルム＞という概念が重要で、それは特別に切り取られ、聖化された場所で、連続する垣とただ一つの入口をもった清浄な囲われた土地を指すことばによって表わされた。物理的な囲い込みを必ずしも必要としていなかった。場所占有（location）や方位決定（orientation）という事柄をあつかうローマ人の共通の扱いかたと関係していた。天空のテンブルムは円形であり、四つの部分に分割されていると考えられていた。（図 3-5）（註 78） また、大地のテンブルムというのは図 3-6 で現わされるという。（註 79） またアッシリアの浮彫りにある、都市生活を表わす図 3-7 をみ（註 80）、またエジプトのヒエログリフによる＜まち＞は、図 3-8 で表わされのをみれば（註 81）、このローマのテンブルムは、地中海沿岸地方にある、相当古くからの空間認識の仕方を引き継いだものと理解できよう。＜まち＞の原初的なアイデアとしてのモデルは、この＜テンブルム＞であり、これが都市の建造の基礎にあった。（註 82）



図 3-5 天空のテンブルム

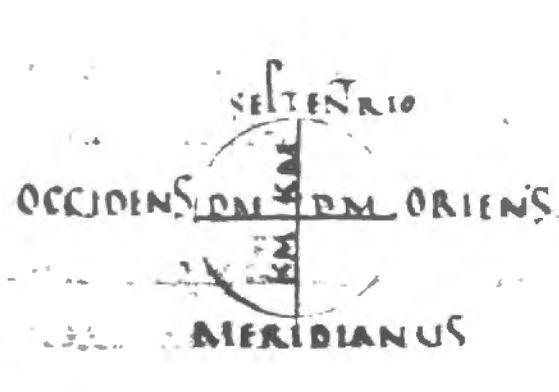


図 3-6 大地のテンブルム

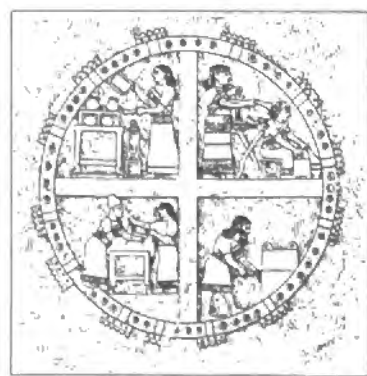


図 3-7 アッシリアの都市生活の浮彫

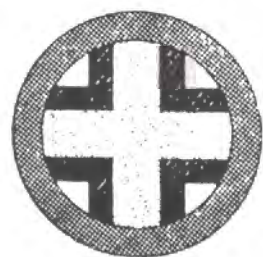


図 3-8 エジプトの＜都市＞のヒエログリフ

そして＜まち＞の境界は、儀礼にのっとり、白い牡牛と牝牛によって犂を用いて、人口の位置を残して、溝を作ることによって、友好的でない先住の霊たちを追い払い、外部の悪霊たちから＜まち＞を守ることにより、いまや完全に創設された。（註 83）

また＜まち＞の四つの部分への分割線である＜カルドー・マクシムス＞と＜デクマーヌス・マクシムス＞と呼ばれる直交する基準線、直交する街路は、四方位定位（オリエンテーション）という古代大河文明以来の方法と結びついていた。その交点＝＜デシックス＞にあたる中心のあたりには、死者の靈魂の鎮魂の聖所であり、地下の冥界への入口と思われる＜ムンドゥス＞と呼ばれる穴を開け、そこに供物や植民者が祖国からもってきた土などを入れた。この中心は臍と呼ばれ、（註 84）そこが＜まち＞の領域決定の中心になったものと推定される。

また、ギリシャ、エトルリア、やローマにおいても、正方形や十字形をはじめとする直交型の土地区画、道路区画への傾斜がみられた（註 85）。ギリシャにおいてはヒッポダモス方式といわれるものにみられ、ローマでは、軍隊のキャンプや植民都市にみられるのはよく知られている。これらの幾何学的な境界決定、街路決定の根源には、古来からの儀礼や、宇宙に似せて自己の領域を作るという宇宙論とも結びついていた。

古代には、どの家屋も、また集落・都市も、世界全体の一つの似姿、すなわち、世界像（imago mundi）であり、世界全体が家屋や都市に反映していた。それゆえ、どの家屋建築も、さらに言うまでもなくどの建築も、また都市の創建も、世界創造のくり返しであり、太初に神々によってなしとげられたさまざまな仕事の後日執行なのであった。それゆえ集住の場所の建設は「太古の行為、すなわち神の創造行為によってカオスをコスモスに変える行為のくり返しにすぎない。」（註 86）ということになる。

これらの儀礼的な境界決定のしかたは、前九世紀と前八世紀の都市集住の時期にも先行するほど遡れ、そして、前六世紀には、すでに洗練され、確立された都市創建の方法であった（註 87）。古代ローマなどの地中海世界での、都市建設においては、集住の場所としての閉合性を保つ仕方は、以上に述べたような幾何学的なものへの傾斜と、呪術による人工的な境界の建造が特徴として浮んでくる。また上記のグリッドアイロンの幾何学的な街路決定の仕方は、円や中心、十字、という概念とともに、空間の均質性を前提にしている。ここにおいても、先にゲルマンの例で見たようにな、抽象的な、概念による境界確定、場所決定の手続きが特徴として見られる。また、境界建造に対する強い意志性、人工性、幾何学性あるいは抽象性がみられる。

山折哲雄が云うように、ヨーロッパのキリスト教の下においては、イコンの絵や、またシャルトルの大聖堂のステンドグラスにみるごとく、自然の描写がほとんどないのは、キ

リスト教の下では、人間への偏愛があり、荒涼たる砂漠に形成された宗教の下での世界観、即ち自然の風景は混沌であり、切り捨てられるべきものというものであった（註 88）。また自然は墮落であり、無秩序であると考えられていた。したがって神の秩序に沿うように神によって変えられるべきものであった。ここでは自然の観念は貧困で、且つ厳しいものであった。

しかし、キリスト教以前のゲルマンや地中海沿岸地方で、上記のような空間の形成における人工性、抽象性と計画の意志の強さが、明確にうかがえるのは、先に図 3-5～図 3-8 にみたように、キリスト教以前から、アッシリヤやエジプトなどの砂漠地帯からの影響が大きいことが推測される。このような荒涼と、均質に広がった砂漠では、そして森でもまた同じであるが、混沌とした、意味のない空間（＝自然）から特定の領域を自己の領域として切りとって、聖なる境界に囲まれた領域（＝秩序）として、残余の世界から、厳格に区別する必要があったのであろう。ここにはまた自己の領域自体が聖化された領域であるという意識もある。

このような空間の特性は、また、遊牧民、あるいはその後裔に特有なものかも知れない。これらの点については、興味ある問題であるが、この論文では検討する余裕はない。

3-6 自然に対する日本人の意識 山と森と樹

以上に述べてきたように、山々に囲まれ、守られた場所という、日本の集住の場所の特徴は、日本での自然観とも深く結びついている。それは上に述べた西欧の自然観とは多くの点で異なるものである。

日本の縄文時代には、巨大な樹木崇拝の文化があったことが近年よく知られるようになった。地上はいたるところ森であり、縄文の日本人にとって、木や森は、衣食住をもたらして、生活を支える必要かくべからざるものであった。人々は森とともに生き、そこから生活のすべての糧をもらって生きていた。だから樹木や森を崇拝することになるのは当然であった。弥生になり農耕文明が入り、仏教などの外来思想が入ってくると、少しは衰えたにちがいないが、それでも日本各地の人々のこころのなかには、樹木に対する崇拝は強く残りつづけていた。

このように古来日本人は、周囲にある自然、即ち山や森や木に対し宗教的な特別の意識、感情を持ち続けてきた。日本の神そのものも、ほとんどすべて山や川などの自然の中に在して、霊的な力をもつと考えられていた。船橋豊によれば、日本の「古代人にとって、自然界の＜モノ＞は、単なる物体ではなく、霊気を内在させており、自然界は人間に向けて

常になんらかの霊気を放射するものの集合体であって、これをおろそかに扱えばちどころにそこから怨霊の祟りが降りかかりくもの怪＞に取り付かれかねない、恐れ多い存在であった」という。このように古代人の自然観では、あらゆる自然には、精霊が充満し、宿っていると考え、これらの精霊を神といった。古代日本人は精霊を宿した「もの」（ものの気）や「こと」（言霊）に囲まれて生活し、外界の「もの」や「こと」にたいして異常な鋭さをもって接していたという。（註 89）事物の中に生霊（アニマ）をみるこのような信仰が反映した、古代語の＜たま＞＜もの＞＜かみ＞などの観念には、アニミズム的色彩が濃いいえよう。

古代日本人にとっては、自然、とくに樹木、森、山はすべて神の依り代、＜ひもろぎ＞でもあった。＜ひもろぎ＞＝神籬とは「祭りの場合に、その対象となるもので、しばしば神そのものともされる。常緑の木や木の枝を集めて、こんもりとした束で、それが神聖なものとされて、祭りの場合にはその対象ともなった」（註 90）

特に植物については、その生命力の強さ、霊気の強さを感じて、呪的信仰、宗教的崇拝の対象となった。＜ひもろぎ＞として、神そのもの、神の宿るもの、あるいは神の依りつくものとしても用いられた。長寿を保ち大樹になる槻、杉、楠、棕などや、四季を通じて常緑である松、杉、椿、楠、榎、柃、橘、枳や榊、強い香気を放つのある橘、楠、杉、菖蒲、蒜などは特に強い生命力をもつものとして（註 91）特別の意味を持ち、神木として神の依り代とされたり、呪物として用いられた。ときじくの香の木の實として知られている橘については、古代には不老不死の呪物、強い生命力をもつ呪物として考えられ、田道間守が常世から持ち帰ったという異常な努力の説話からわかるように、強く求められていたことを物語っている。また椿や柃は村々国々の祭りにおいて、＜たくさ＞としてタマフりに用いられたり、冬の祭り、宮廷の冬の祭りである鎮魂祭に、立木のまま抜いてきた柃で土をどんどんとして突き、豊穡を祈った。（註 92）これらの植物が呪物であり、宗教的崇拝の対象である例は、古事記や風土記に多くの例がみられる。（註 93）

また柳田国男も「神樹篇」（註 94）において、日本の各地で、樹木が神の依り代、霊の依り代として用いられている榊、烏木または烏柴の木と呼ばれるクスノキ科のクロモジ、その他、古くから松、竹、杉、檜、楠、榎、棕、タブなどの常緑樹は神木として、祭の木として用いられていることを述べている。

樹木がこのような呪力を持ち、神の依り代として、また場合によっては、神そのものとして、古代日本人に考えられていたのは、何年も生きて大樹になり、その過程で生と死と再生のサイクルを、季節の移行に応じて年毎に繰り返し、循環によって不死を実現していることになり、神秘性と生命力とを古代人に感じさせているからであろう。

また、樹木は、特に大木は、その形からも交合のアナロジーによって、生命の再生のシンボルとしての男根に擬えられ、再生を司る神として、あるいは神を宿す呪物として考えられた。

また、〈ひもろぎ〉の例としては、冬の深夜（12月15日から4日間）に行われる春日大社の〈若宮おん祭り〉における渡御祭において、神様は榊の山にこもって、御旅所に渡御される。神の依り代となる宮司の捧げる榊の周囲を何十人もの神職たちが同様に榊を捧げてとり囲み、榊の山が出現するような神事である。神様は榊のなかにこもっているといわれているが（註95）、もともとは、その榊の山が、神そのものである可能性が強い。

また京都土賀茂の葵祭りの時のミアレ神事は、葵祭の三日前の5月12日の夜、宮司以下の神職によって行われる神迎えの行事で、本社の北々西約八丁の山中に、四間四方の、常緑樹で囲まれた密室のようなくひもろぎをつくり、そのなかに神の依り代を立てて神を迎えるという。そしてこの神を迎える〈ひもろぎ〉は「ミアレ所」あるいは「お囲い」と呼ばれている。従来は柳田国男、折口信夫をはじめ多くの学者はミアレを「御生れ」「御現れ」の意に解して、神の降臨を迎える祭とするのが民俗学、国文学の通説となっているが、上橋寛は「アル」の古義に霊力、生命力の活動の意味を想定できるとし、霊力、呪力に満ちたく神聖という語のもつ、もっとも本質的な観念を意味し、霊力の活動を感じとる語であったという（註96）。その解釈によると、その〈ひもろぎ〉のなかで神自身が青葉の霊力によって、霊力、生命力を再活性化され、再生される神事であると解釈される。ここには青葉の霊力、生命力の活動は神そのものの活性化にも役立つと考えられていて、青葉の霊力が非常に強いと考えられていたことがわかる。

アイヌについても強い樹木崇拝があり、樹木が聖なるものであり、霊の依るものと考えられていること、また東北のオシラ様信仰は、アイヌの木の精の信仰を原型とする樹木崇拝であることをバッチャーも述べている。（註97）梅原猛によると、アイヌの神事に使われ、神と人間の仲介をし、霊の発射台といわれるイナウにはヤナギ、キワダ、ミズキ、ハンノキ、ハシドイ、エンジュ、トネリコ、ニワトコ、クワなどが使われるという。（註98）イナウはまた本上では〈花〉と呼んでいて、柳田は御幣に比している。（註99）

バッチャーのアイヌ英和辞典によるとアイヌ語の〈シランパ〉は「木のように地上に立っていること」ことであるという。梅原猛は東北に盛んである〈おしらさま〉信仰は、この〈シランパ〉から来た語であり、〈シランパ〉は“shiri”すなわち〈地〉、“an”すなわち〈在る〉、“pa”複数を示す接辞で、「地にあるものたち」という意味で、木が「地にあるものたち」を代表するものであるという。またアイヌ語の〈シランパカムイ〉は木のことをいい、前記のアイヌ英和辞典では「木の神：人々の守護神としてみなされて崇拝されるすべての木に与えられる名前である。そういう神は、獵師のお守りと考えられてい

る。そしてその木の茂っている場所は、聖なる場所とされる。」とある。アイヌについてのもう一人の外国人研究者ネール・ゴールトン・マンローはこのシランパカムイを天上の神にたいして、近くにいてもっとも頼りにできる神とし、“vegetation”すなわち「成長の神」であるとしている。〈おしらさま〉は白木を削って顔を描く。アイヌのイナウもまた白木を削って顔を描く。どちらも木の神を示し、木でありながら人間でもあるという。〈おしらさま〉はすべての生命の基である〈シランパカムイ〉を表わしたものであるというのが梅原猛の推論である。（註100）縄文文化を受け継ぐとされるアイヌでは木を聖なるもの、その茂る場所は聖なる場所であると考えていることを示す。これは日本人の心に潜んでいる白木にたいする崇拝の心、山や木々にたいする畏敬の念は、この縄文からの心性に由来するのであろう。

もし以上の推定が正しいとすれば、もともとは〈ひもろぎ〉、〈依り代〉としての木というのは、ここにおいてもまた、もともとは神そのものであったと考えられる。そしてその神のいる山は疑いもなく神聖な場所であった。このように古代の日本と同じように、アイヌにおいても、樹そのものが神であり、また神の依り代であり、強い霊力をもっていたと考えられていた。

樹木の集合である森については、どのように考えられていたのであろうか。日本の場合には、古くから〈もり〉といい、〈やま〉と違って、宗教的儀礼の場であった。森でおおわれているところが祭をする聖地であった。原初の段階では、森そのものが神であったのであろう。森のなかでは、神であると考えられていた多くの樹々が生い茂り、あらゆる生命が互に影響し合い、複雑に変化しながら、自発性をもって成長している。そこには人間の理解を越える複雑な秩序が、神秘的に展開されている。古代の日本人は、森のなかでこのような秩序を、神秘的な、神聖な感情として体験とし、身体に刻み込み、全身で生きられることによって森が神であるということを理解していたであろう。また森は季節のサイクルで変化しながら、年々再生を繰り返し、循環によって不死を実現していたことも、森が神であるという信仰を育んだであろう。原初的には森も神であった。

樹木が神から神の依り代と変っていったように、森も神自体から神の宿るところになっていった。〈ひもろぎ〉は、原初的には神そのものの意であったことは先に述べたが、神の観念が時代とともに変化し、それがしだいに御幣や榊が神体などが、神霊の依り代、あるいは神霊の具体的表現と考えられるようになって、その神体の宿る聖域である森や林を、〈ひもろぎ〉と云うようになった。神を囲んだ神聖な場所を区画するもの（瑞垣や斎垣）ということになった。〈ひもろぎ〉は神を隔離するもの、または覆いかくすものになった。（註101）森が神をこもらせる場所となり、〈ひもろぎ〉はこんもりと繁った森を象徴するようになった。自然の森や林を〈ひもろぎ〉と設定し、その周囲を常盤木や石で結界

を作った。

このように古くは神を祀る場所は、小高い山をなし、神のくもり>と呼ばれる鬱蒼たる森をもって覆われていた。森が神の居ますところ、聖域の所在を示している。森そのものが神の鎮まる場所であり、森のなかには神のヤシロと呼ばれる神を迎えるための、くひもろぎ>のしつらえられた聖所がある。日本では聖なる場所は森林のなかが多く、森林の外でも樹林のなかにあたり、大木の下や、そばであるのが普通である。神社の境内の大木が、神木として崇められていることが、広くあることからわかる。沖縄においても、事情は同じで、ミヤーや神アシアゲも樹林に囲まれていて、至聖所は大木の下であることが多い。(註 102) 樹木が神の依り代であり、森が神のおられる場所であるというのが古代の日本沖縄の状況であった。

古代においては、鏡も柱も装束類に至るまで神の依り代となったが、以上に述べたように、自然界の至るところにも霊魂が宿り、特に、樹木とその集合である森が神であり、また神の依り代であると考えられていた。さらに、山には特別の呪力を感じ、しばしば三輪山に代表されるように山自体が神体となった。日本書紀の一書によると、スサノオは身体に杉や、檜、榎、楠などの樹木を生やしていたという。縄文の神であるらしいスサノオが、縄文の樹木信仰の様子を体現しているわけであるが、さらにスサノオが樹々の生い茂る山と解釈されて、山が神体であったことをも示しているであろう。

…国の神は高山の末、短山の末にいえりまして、高山のいえり、短山のいえりを撥ち別けて聞こしめさむ。高山、短山の末よりさくなどりに落ちたぎつ速川の瀬に坐す瀬織つひめという神…(註 103)

とあるように、古代の人々は雲霞につつまれた山々に神が鎮まり坐ますと信じていた。ただし、その山は、「実際に祀られるところを見るに、山の麓においてであり、しかもそこには必ず麓に生活する民衆の生活がある。……およそ古くからの名神大社が山上にないことはいうまでもなく、山そのものを山なるがゆえに崇拝の対象とするような場合は恐らくは稀で、山の神とある場合でも部落や氏族の社会生活をその基盤に持っているのである。」というように、人々の身近な山、集落のすぐ後の里山のような山が多かった。(註 104)

山がこのように神の依り代と考えられているのは、一つには、先に述べたように、山が葬地であり、祖先の鎮まります場所であるということと、二つには、山にある樹々や森が神であり、神の依り代であるということ、樹木の生命力によって再生の霊気に満ちたところ

ろであると考えられていたことと関係しているであろう。これらによって山は呪力を持ち、再生の場所であり、聖なる場所と考えられていたに違いない。上代に行われた歌垣も山の呪的な再生の機能を期待してのことであろう。そこで行う男女の交合は、呪的な力によって再生が強められると考えられたのであろう。あるいは、神の子種をいただくという考えがあったともいわれている。

古事記の有名な伊邪那岐命が黄泉の国から逃げ帰るくだり

最後にその妹伊邪那美命、身自ら追ひ来たりき。ここに千引の石をその黄泉比良坂に引き塞へて、その石を中に置きて、各對ひ立ちて、事戸を度す時、伊邪那美命言ひしく、「愛しき我が汝夫の命、かく為ば、汝の國の人草、一日に千頭絞り殺さむ。」といひき。ここに伊邪那岐命詔りたまひしく、「愛しき我が汝妹の命、汝然為ば、吾一日に千五百の産屋立てむ。」とのりたまひき。ここをもちて一日に必ず千人死に、一日に必ず千五百生まるるなり。故、その伊邪那美命を號けて黄泉津大神と號くと謂ふ。また言はく、その追ひしきしをもちて道敷大神と號くといふ。またその黄泉の坂に塞りし石は、道反之大神と號け、また塞ります黄泉戸大神とも謂ふ。故に、その謂はゆる黄泉比良坂は、今、出雲の国の伊賦夜坂と謂ふ。

は山中のく異界>に於いて、死と呪術的な再生が保証されていることの神話化とも考えられるのではないだろうか。

山の原始信仰から密教的体系化への道程の中に、山が宇宙山であるとともに、無尽蔵の生命力、生殖力を蓄えている地母、もしくは母なる大地の性格も併せ持っていると考えられていたという説もある。例えば吉野には歴代の天皇、特に持統天皇の度重なる行幸は、山の神霊と交わり、山の霊性を身につけ、あるいは山を通して天上の神と交わり、生命力や統治力や呪術力の獲得と更新を願ったという。(註 105) これは現在も吉野の山麓地方で行われている成人になるためには吉野の金峰山に登るという信仰と関連していよう。

世界的に見ても古代社会や無文字社会でのイニシエーション儀礼において、叢林への隔離と試練、山中への逃避などが多く見られ、それらは地母神と推定される女性胎内への復帰するのではないかという説がある。(註 106) 日本における以上のような例は、祖霊である神と土地の持つ神秘的な生産力の象徴である地母神とが合わさったようなものによって霊力を得ると考えられたのかもしれない。

以上において、樹木、森、山が神であり、神の依り代でもあり、神の宿る場所であり、また青葉や樹木が非常な霊力を持ち、人々や神自身まで活性化し、再生する力、すなわち、タマフリをする力を持っていると考えられてきたことを述べてきたが、そのことが万葉集などの歌にもみえている。万葉集、巻13-3222には

三諸は 人の守る山 本辺は 馬酔木花咲き 末辺は 椿花咲く
うらぐはし 山ぞ 泣く子守る山

とある。この歌の意味は「ミモロは人々が（タマフリのために）見守る山だ。麓の方には馬酔木の花が咲き、頂上の方には椿の花が咲いている。ほんとに美しい山だ。泣く児も見守る山だ。（泣く児を泣きやませるために見せる意）」という山讃めの歌である。土橋寛によると、古代の人々は、自らのタマフリのために山を見、また子供のタマフリのために山を見せてあやしたのであるという。このように山を見てタマフリをするということは古代の人々の間に広く行われていた信仰と習俗であったらしい。民衆の間だけでなく奈良朝や平安朝の貴族たちは、タマフリのための「見る物」として庭に花を植え、池に鳥を放ち飼いにしたという。（註 107）

この歌のほかにも日本書紀や出雲国風土記などにも、山や島を見ることをタマフリに用い、またそれがうまくいかないときに青葉の山の作り物を飾り立て、それを見ることによって物を言うことができるようになった説話がある。このような青葉の霊力の信仰、青葉を見ることによってタマフリが行われるという習俗が古くから民衆の間に行われていたことを示していよう。

先に古代からの日本の集住の場所が青垣山に囲まれていることをよしとする考えが強くあることを述べてきたが、この山を見てタマフリをするという信仰がその基礎にあったことが明らかになったわけで、その信仰の上に古代からの日本の集住の場所が築かれてきたわけである。

こうした古代の心性は中世以後までも生きている。土橋寛があげている例では

元朝の見るものにせん富士の山 宗鑑

これは青葉の山ではないが、年の始めにあたって富士の山を見ることによって、身祝いの心持を歌ったものであり、自分のためのタマフリでもある。そしてこの発想は、以上に述べたような古代からの山を見てタマフリをする習俗、古代の山讃めが16世紀半ばの俳句につながり、表われている例である。（註 108）

このような発想は現代の日本人の心性にも表われているように思う。田中喬がその著「建築家の世界」で斎藤茂吉の多くの歌を引用して、その歌のなかの建築的な風景を論じている。（註 109）そこに引用されている歌二首、

しげ山のなかにこもりて黒谷のみ寺の見ゆるとわのしづかさ
赤肌の太樹に近く吾居りて心しづまるをゆるしたまはな

この二首の歌には明らかに、以上に述べてきたような、古代からの山に囲まれ、守られた領域が、安心のできる親しい、なつかしい空間であり、また山や樹木の持つ人間に対するタマフリの効果が、山や樹のもつ霊力への信仰が、われわれ日本人の無意識のなかに、心の底に、現在に至るまで生きて続いていることがみてとれる。念のためにいうと、心が静まるのは、先の泣く子が静まるのと同じようにタマフリの効果と解釈されよう。

この詩人の詩論、「実相に観入して自然・自己一元の生を写す」という「写生」説は、「何程か宇宙中心的な、コスミックな大きな世界に観入し、感入して、地上の自己の生はそこに包まれている」というような状態において自然と一体になり、歌に表現するというようなことであるという。（註 110）このような態度は、以上に述べてきたような古代以来の日本における＜見る＞という行為、生命力の再生、タマフリと結びついている行為からの延長線上にある。古代におきては、＜見る＞ことに自体に予祝的な意義があり、呪術的なタマフリの効果があると考えられていた。国見をすることは、クニを見る行事であって、具体的にはゆらゆらと立ち昇る雲、煙、陽炎を、国の生命力の活動する姿と考え、それを＜見る＞ことが人間の生命力、国の生命力を盛んにするタマフリの行為と考えたという。（註 111）古代で＜見る＞ということは、宇宙の生命力と一体になることによって活力、生命力を得るということであるから、この古代の＜見る＞という呪術的な意味と構造が、現代の歌人の詩論と歌に連続しているということができる。

日本人にとっては、古代から、樹木や森や山などの自然をみるという行為がタマフリになるという信仰があり、現代に至っても、無意識下のこころのなかでは、自己の生命力の活性化、タマフリと結びついていることになる。そしてそれは樹や森や山が神であり、神の宿るところであるという信仰が基礎にあって、そのような考えが生じたのであろう。

ここには、ヨーロッパにみられるような、自然＝カオス、人工＝秩序という考えはない。むしろここには、自然は、神の隠れ在すところであるということからくる、神聖さ、豊かさがみられる。

3-7 結論：＜山籠れる＞集住の場所

この章においては、人間にとって、自己が安心して住むためには、その＜親密な場所＞の閉合性が、人間の本源的な必要として不可欠であり、しかも呪術的にその領域を、未知の恐ろしい、外部の＜異界＞に対して、守る必要があったこと、ならびに、日本において、その＜異界＞と＜親密な場所＞の関係と空間構造を探るために、日本人の他界観のいくつ

かと、山越阿弥陀図、それに日本人の自然観について、ヨーロッパの＜親密な場所＞と＜異界＞をも参照しつつ検討してきた。

その結果、第1章、第2章からの内容も含め、この章までの筆者の結論は次のように要約できる。

1 人間にとって、生きていくためには、囲われた、安全で、自己が熟知した、自己の領域・場所が必要であった。そのためには、外部に対して閉じられていて、外部の未知の、恐ろしい＜異界＞から、自己の領域を、物理的にも、また呪術的にも守られている領域を区画する必要があった。そしてそれは、人々の世界認識の仕方、空間感覚の反映もあった。

2 日本の伝統的な集住の場所での＜親密な場所＞は、部屋、家、集落、都市、景観、国土というようなさまざまな段階において、その閉合性は、それぞれ、山や森林、樹木によって囲われて、守られていることに特徴があった。自然の中に＜こもる＞状態にあった。しかも山々に囲まれているので、第一章に引用した＜大和は 国のまほらま＞の歌にある＜山籠れる＞というという表現がもっともふさわしい。

3 ニライカナイや常世に見られるように、また山の信仰に見られるように、＜異界＞にある山や森林や樹木や海は、神、祖霊の場所であり、それらに囲まれた中に、＜親密な場所＞があり、そこに住む現世の子孫たちを見守り、守っていて、幸をもたらし、春毎に降り来って、田作りを助けてくれる。それによって人々は安心して生きていくことができる。人々の生きるための確固とした基礎を構成している。

その基礎には、日本人の自然に対する観念の特徴であるが、青葉や樹木の強い霊力と山の霊力に対する信仰があった。その霊力は、修験道などにみられるように、死者をも再生さす力をもつと信じられていた。また、山をみることには、タマフリの力があると信じられていて、そのような信仰が、また周囲に山々がめぐるように、集住の場所の位置を選ぶことになったのであろう。このような信仰は現在に至るまで日本人のこころの底に確固としてあるのであろう。

同時に日本では垂直方向のアメークニーネという垂直方向の空間認識は薄く、ココロカナタの水平方向の空間認識が古来より民衆の間では強かった。

4 ＜異界＞には、祖先神が在して、＜親密な場所＞を守ってくれる場所でもあったが、一方、死の場所、夜の場所であり、またさまざまな霊が横行する恐ろしい場所でもあった。＜異界＞との境界は、日本においては、塞の神である石神などを置くことにより、

＜親密な場所＞を呪術的に守っていた。この点については、次の第4章において更に詳しくみたい。

5 以上の構造は、部屋、家、集落、都市、景観、国土というような、いろんな次元の段階において基本的に同じであり、集住の場所には、それが何重にも重なっていることになる。

そして、この構造は、多分縄文から弥生、さらに中世末期にいたるまでは日本におけるほとんどの集落はこのようは空間構成を持っていたであろう。17世紀頃以降に、近世に入って、大河川下流の沖積平野の開拓による新田開発が始まり、また平城建設とその城下町建設によって、集落や都市は、それまでの山に抱かれた状態から、平野部に進出してくることになる。しかし、この時期以後においても、多くの集落は、従来のままの場所に存続していたので、集落や町のレベルにおいては、ごく最近に至るまで、このような空間構造をもち続けていた。第2章にみた伝統的な集落では、すべてそのような構造であったといえる。

また、日本は小さな島国という地理的な性格上、大平野は存在しないことは周知のことであろう。日本の平野では、もっとも大きい関東平野でさえも生態系としては森林系に属していて、いわば大型な盆地空間とでもいえるもので、本質的に日本の伝統的な集住の空間の構造は山や樹木に囲まれた空間でありつづけたといえよう。

また、このような集住の場所の構造の変化によっても、平野部での集落構造の部分々々には、それ以前の構造が存続し続け、ここに述べているような日本人の空間認識のしかたを大きく変えることはなかった。日本人の意識下には現代にいたるまで、太古より続いていたこの章で述べたような空間認識の仕方、空間感覚が続いているといえよう。

米山俊直は日本の文化の捉え方として「小盆地宇宙」という考えを提出している。彼は柳田国男の述べる遠野物語の遠野を例にとり、典型的な「小盆地宇宙」のモデルであり原型であるとして、「小盆地宇宙」を日本文化を理解するものとして、「平野宇宙」と対比して論じている。それは日本文化での地域性をとらえる方法として、政治的、経済的、文化的な面で、一つのまとまりのある地域空間のモデルとして述べられ、典型的には盆地の中心に領主の居城と城下町があり、その町場の周囲には水田を主とする農地が広がっている。それは山に囲まれた一つの閉鎖空間であり、小盆地を中心とする一つの世界である。それはまた歴史時代に先立つ数千年、ないし一万年ほどの先史時代の記憶をその空間のなかに残存させており、それぞれが個性をもち、独自の歴史、文化をもつ。そしてこれが日本文化の地域性のもとになっているとしている。（註 112）

このような地方的な文化的統合をはたした「小盆地宇宙」が日本列島におよそ百を数えるという。

筆者の論点は、日本の伝統的な集住の場所の全体構造が、樹木や山々に囲まれ、祖先神に守られた構造であり、それは部屋のレベルから、宮、集落、都市、更には畿内などの地方のレベルに至るまで基本的には同じであるとしている。それに対して、米山の「小盆地宇宙」の特徴は、地方的な独自の文化、個性をもつ地域の単位として、この盆地をもってきている点であろう。筆者は、そのような地方的な個性をもつ単位ではなく、日本での集住の場所の基本的な構造を問題にしているのである。米山の「小盆地宇宙」は、筆者の関心からいえば、その中の一つのレベルにすぎず、この論文でいう集住の場所のうちの一つには違いない。そして、その「小盆地宇宙」は、ここにいうのと同じ構造をもっているはずである。筆者のいう集落のレベルでいうと、そのような盆地的な集落は日本に百どころではなく、桁が二つほど違って存在していると考える。

6 そのような環境、空間は、そこに生れ育った人の空間感覚、空間認識の形を造る。日本人の空間認識は長い歴史を経て、樹木に囲まれた空間に基本的な形を見出し、基礎をおいている。そしてこのような空間感覚・空間認識の仕方は現在に至るまで我々のこのろのなかに存在している。

7 このような山々に囲まれた閉合性をもつ集住の空間である「親密な場所」は、単に日本の中のみでなく、世界の多くの場所にも見出せるであろう。米山俊直が Forest 型文明ではないかとしてあげるドイツなどの西北ヨーロッパの森林文化地帯にある、ある時期の集落や町、また中国の雲南の少数民族の集落や、また東南アジアの森林の中の集落なども同じようなものかもしれない。(註 113) しかし筆者は、このような空間構造が文明全体にわたって、高度に、しかもさまざまなレベルにおいてみられるのは、日本においてのみではないかと考えている。

- 1 瀬尾文彰 意味の環境論 人間活性化の舞台としての都市へ 彰国社
- 2 C. ノルベルク=シュルツ 実存・空間・建築 S D 選書 78 pp. 113~114 参照
- 3 M. エリアーデ 風間敏夫訳 聖と俗 法政大学出版局 pp. 35~41
- 4 M. エリアーデ 前田耕作訳 イメージとシンボル エリアーデ著作集 第4巻 せりか書房 pp. 53, 54
- 5 例えば C. ノルベルク=シュルツ 前掲書 p. 135
- 6 瀬尾文彰 意味の環境論 pp. 56, 57
- 7 C. ノルベルク=シュルツ 前掲書 p. 60
- 8 C. ノルベルク=シュルツ 前掲書 p. 44
- 9 多木浩二 生きられた家ー経験と象徴 青土社 P. 31
- 10 堀 一郎 舐なる山 pp. 11~14 宮家準 御嶽信仰 民衆宗教史叢書 第6巻 雄山閣出版 内
- 11 大野 晋 日本語をさかのぼる 岩波新書 C-92 pp. 155, 156
- 12 大野 晋 前掲書 p. 158
- 13 例えば、山口昌男 南海に日本文化の起源を探る 知の祝祭 青土社 においてインドネシアのクローレス島のリオ族の集落の中心となっている建物の名称に母親を表わしている言葉が多いことから、この家が、実は母親の胎内だと考えられていたことがわかったという。
- 14 また、吉野裕子 増補 日本古代呪術ー陰陽五行と日本原始信仰 大和書房 における古代日本の世界像の考察において、大和や家が母胎であるという説がある。
- 15 C. ノルベルク=シュルツ 前掲書 pp. 83~86
- 16 C. ノルベルク=シュルツは前掲書のなかで、ここにいう「親密な場所」以外、即ち「異界」を「領域」と名付け、「親密な場所」の「図」に対して、領域を「地」としている。 p. 56
- 17 O. F. ボルノー 大塚恵一他訳 人間と空間 せりか書房 p. 79
- 18 M. エリアーデ イメージとシンボル p. 52
- 19 M. エリアーデ 堀一郎訳 生と再生 UP 選書 東京大学出版会 pp. 68~83
- 20 谷川健一 常世論ー日本人の魂のゆくえ 講談社学術文庫 897 P. 13
- 21 谷川健一 前掲書 PP. 3, 4
- 22 谷川健一 前掲書 P. 65
- 23 谷川健一 前掲書 P. 16
- 24 折口信夫 舐が国へ・常世へ 全集 第2巻 中央公論社 内 PP. 12, 13
- 25 折口信夫 古代生活の研究 全集 第2巻 内 P. 39 及び

- 谷川健一 前掲書 P. 15
- 26 谷川健一 前掲書 P. 42
- 27 谷川健一 前掲書 P. 148 及び 折口信夫 前掲書 p. 29
- 28 谷川健一 前掲書 PP. 58~62
- 29 谷川健一 前掲書 PP. 62~63
- 30 折口信夫 前掲書 P. 31
- 31 谷川健一 前掲書 P. 33
- 32 折口信夫 山のことぶれ 全集 第2巻 内 pp. 464, 465 及び
古代生活の研究(常世の国) pp. 35, 36 村々の祭り p. 453
- 33 折口信夫 民族史観における他界観念 全集 第16巻 内 pp. 356, 347 には山
中界と天空他界との関係が示唆されている。
- 34 吉野裕子 隠された神々 講談社現代新書 370 p. 40
- 35 折口信夫 山越しの阿彌陀像の畫因 全集 第27巻 内 pp. 184~189
- 36 折口信夫 此が国へ・常世へ 全集 第2巻 内 PP. 12, 13
- 37 例えば 金子武雄 上代の呪的信仰 p. 238~
- 38 赤田光男 祖霊信仰と他界観 人文書院 p. 9
- 39 赤田光男 前掲書 p. 9
- 40 仲松弥秀 神と村 伝統と現代社 p. 49, pp. 55~58
- 41 柳田國男 山宮考 定本 柳田國男集 第11巻 筑摩書房 内 解説 p. 291
- 42 梅原 猛 日本の深層-縄文・蝦夷文化を探る 佼成出版社 p. 176
- 43 柳田國男 前掲書 P. 319
- 44 柳田國男 前掲書 P. 311
- 45 柳田國男 前掲書
- 46 M. エリアーデ 風間敏夫訳 聖と俗 法政大学出版局 pp. 140~142
- 47 梅原 猛 前掲書 p. 177
- 48 網野善彦 増補 無縁・公界・楽-日本中世の平和と自由 平凡社選書 58 p. 134
- 49 網野善彦 前掲書 p. 310
- 50 網野善彦 前掲書 p. 134
- 51 保仙純剛 大和のダケ信仰 宮家準編 御嶽信仰 民衆宗教史叢書 第6巻 雄山
閣出版 内 pp. 17~28 pp. 310, 311
- 52 梅原 猛 前掲書 p. 98
- 53 例えば、梅原猛 日本冒険 第1巻 異界への旅へ 角川書店 pp. 111~142
- 54 仲松弥秀 神と村 伝統と現代社 p. 65 pp. 153, 154
- 55 仲松弥秀 前掲書 pp. 14~18 p. 146
- 56 谷川健一、比嘉康雄 神々の島-沖縄 久高島のまつり 平凡社 p. 11

- 57 仲松弥秀 前掲書 pp. 61~65
- 58 梅原 猛 前掲書 p. 121
- 59 仲松弥秀 前掲書 pp. 55~58 p. 49
- 60 仲松弥秀 前掲書 pp. 67~74
- 61 浦山隆一、他 南西諸島の「聖域」における宗教空間の研究 トヨタ財団助成研究報
告書 III-035 p. 6
- 62 浦山隆一、他 前掲書
- 63 吉野裕子 前掲書 p. 12~
- 64 折口信夫 山越しの阿彌陀像の畫因 全集 第27巻 中央公論社
- 65 山折哲雄 山越えの象徴 日本宗教文化の構造と祖型-宗教史学序説 東京大学
出版会 内
- 66 山折哲雄 月イメージの変貌 前掲書 内 pp. 310~314
- 67 藤堂恭俊 わが国における来迎信仰 日本の美術 No. 273 来迎図 至文堂 内
p. 95
- 68 関口正之 仏の表情と眼差し-平安の仏教絵画
日本美術全集 7 曼陀羅と来迎図 平安時代の絵画・工芸 1 講談社 内 P. 146
- 69 山折哲雄 前掲書 p. 290
- 70 山折哲雄 前掲書 p. 299
- 71 宮坂有勝 秘密の世界 梅原猛、宮坂有勝 仏教の思想 9 生命の海<空海>
角川書店 内 p. 165
- 72 網野善彦 前掲書 p. 126
- 73 阿部謹也 甦る中世ヨーロッパ 日本エディタースクール出版部 第2章
- 74 阿部謹也 前掲書 pp. 38~86
- 75 M. エリアーデ 前掲書 pp. 52~54
- 76 阿部謹也 前掲書 pp. 94~95
- 77 O. F. ボルノウ 前掲書 pp. 138, 139
- 78 J. リクワート 前川道郎 他訳 <まち>のアイデア みすず書房 p. 84
- 79 J. リクワート 前掲書 p. 102
- 80 L. Benevolo The History of the City M. I. T. Press p. 27
- 81 L. Benevolo 前掲書 p. 36
- 82 J. リクワート 前川道郎 他訳 <まち>のアイデア みすず書房 pp. 82~100
M. エリアーデ 久米博訳 聖なる空間と時間 宗教学概論 3 エリアーデ著作集
第3巻 せりか書房 p. 67
- 83 J. リクワート 前掲書 pp. 107~116
- 84 J. リクワート 前掲書 pp. 100~101

- 85 J. リクワート 前掲書 pp. 117~154
- 86 O. F. ボルノウ 前掲書 p. 137
- 87 J. リクワート 前掲書 pp. 117~
- 88 山折哲雄 日本人の心情—その根底を探る NHKブックス 424 p. 110~119
- 89 船橋 豊 古代日本人の自然観—「古事記」を中心に 審美社 pp. 15~17
- 90 原田敏明 村の祭りと聖なるもの 中央公論社 p. 171
- 91 金子武雄 上代の呪的信仰 公論社 p. 7
- 92 折口信夫 花の話 全集 第2巻 p. 472
- 93 例えば 金子武雄 前掲書 参照
- 94 柳田国男 神樹篇 定本 柳田國男集 第11巻 筑摩書房
- 95 倉林正次 祭りの構造 饗宴と神事 NHKブックス 238 p. 223
- 96 上橋 寛 日本古代の呪術と説話 上橋寛論文集 下 塙書房 pp. 98~184
特に、pp. 115, 116
- 97 梅原 猛 日本冒険 第1巻 異界への旅へ 角川書店 p. 28 p. 185
- 98 梅原 猛 前掲書 pp. 193~202
- 99 柳田國男 花とイナウ 神樹篇 内 定本 柳田國男集 第11巻
- 100 梅原 猛 日本の深層—縄文・蝦夷文化を探る 佼成出版社 pp. 156~158
- 101 原田敏明 前掲書 p. 189
- 102 仲松弥秀 前掲書 pp. 112~128
- 103 六月晦大祐 丸茂武重 古代の道と国 ロッコウ ブックス p. 115 より引用
- 104 原田敏明 日本古代思想 中央公論社 p. 69
- 105 堀 一郎 妣なる山 宮家 準 御嶽信仰 の内
- 106 M. エリアーデ 堀一郎訳 生と再生 UP選書 東京大学出版会 第1章
- 107 上橋 寛 万葉集の文学と歴史 上橋寛論文集 上 塙書房 pp. 230~252
- 108 上橋 寛 前掲書 p. 233
- 109 田中 喬 建築家の世界—住居・自然・都市 ナカニシヤ出版 pp. 205~342
- 110 田中 喬 前掲書 pp. 205~318
- 111 上橋 寛 前掲書 pp. 225, 226
- 112 米山俊直 小盆地宇宙と日本文化 岩波書店 p.
- 113 米山俊直 前掲書 p. 16

この章においては、閉合性をもった空間である<親密な場所>と、その外側とが、どのような関係をもっているかを示す空間である<道>、空間の連続関係を示すものである<道>の空間構造について検討する。すでに第2章において、日本における、いくつかの伝統的な集住の場所のケースの分析を行い、<めぐり>の空間という、<道>の空間の特徴を示したが、この章では、あらためて一般的なく<道>の考察、日本の旅の考察から入り、<道>の空間構造の考察を行い、日本の伝統的な集住空間における<道>の空間的特性として、リニアで線的、循環的なくめぐり>の空間ともいうべき構造があることを明らかにする。<道>の特殊な表われである<市>が発展して出来た町場の祭礼において、その<めぐり>の空間が表われていることを始め、日本文化のさまざまなレベルの空間の中に、その<めぐり>の空間構造が組み込まれていることを明らかにする。

4-1 <道>の性格

ここではボルノウの「人間と空間」および、ノルベルク=シュルツの「実存・空間・建築」を参照しながら、<道>の人間との関わり、<道>の空間の性格、<道>と<親密な場所>との関係について一般的に考察する。

<道>とはまず、<親密な場所>である既知なる領域から、その外側のより大きな、非日常の領域の、未知なる空間へつなぐ唯一の手段であり、且つ、それはまた<親密な場所>、すなわち、家=故郷へと連れ戻してくれる道でもある。その外側の大きな未知の世界は、<親密な場所>とは異なり、宇宙とか、自然とか、あるいは、他界と考えられていて、日常の場所である<親密な場所>を離れ、未知であることから、新たな可能性をも秘めている場所とも考えられてもいた。<道>は、日常の限られた<親密な場所>から、未知ではあるが、何か可能性のあるとも考えられる広い大きな世界への唯一の出口である。それは既知なるものから、未知なるものへの方向を示すと同時に、未知につながる可能性、より大きな世界につながる可能性をも示し、そのような未知の空間に向かって、緊張を孕んでいる場所である。(註1) またこのような出口、方向性を示すだけではなく、<道>は<親密な場所>以外の場所、すなわち<異界>のなかを旅をしていくものであり、それは日常のことではなく、非日常的に起こることである。<道>は本質的に非日常の場所であるといえる。したがって<道>とは、人間にとっての集住の場所のなかで、日常の<親密な場所>とは対極にある空間であるといえる。

＜道＞は線的連続体であり、それに沿って強力な方向性をもち、ある目標に至るまでたどられるもので、目標までの間の途中には、その＜道＞の線上に、あるいは、それに沿って、さまざまなことがおこり、さまざまな空間、場所をも含んでいる。たとえば、リンチという結節点（Nodes）すなわち、通路の接合点、または、なんらかの特徴をもつ集中点で、拠点として重要な焦点（註 2）のような場所、あるいは、自己の属さない他の集落や都市、あるいは、宗教的空間などのさまざまな空間が、道に沿って継起的に配置され、存在している。それらを包含して、＜道＞はそれ自身ある性格をもつものとして体験されることになる。（註 3）その空間構造をモデル化すると 図 4-1 のようなものと考えられる。

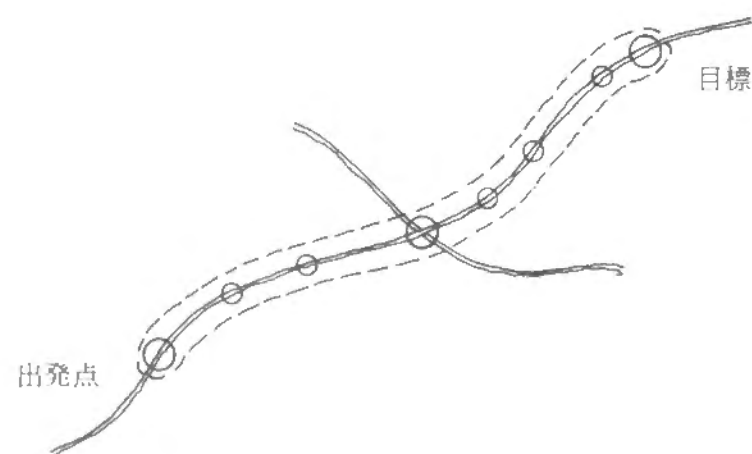


図 4-1 <道>の空間モデル

先に述べたように、＜親密な空間＞は、人々がそれを熟知していることから、人々にとっては、自己の延長であり、自己に属する空間といえた。別の言い方をすると、自己がその空間の主体であり、中心でもあり、私的な空間である。これにたいして、＜道＞は、未知の空間であることから、自分に属する空間、あるいは、自己の延長の空間とはいえず、自己を越えた、自己に属さない空間である。自己はそこでは主体ではなく、中心でもない。そこは「超個人的な空間」である。そこは私の部屋とか、私の家ではなく、また私の村でもない、不特定の人々を通す交通という、個人々々から独立した、独自の論理をもって、個々の人間から自立している空間である。＜親密な場所＞を離れ、いったん＜道＞に出ると、このように空間は、個人の価値には関係はなく、さまざまな人々にたいして、等質な空間を周囲に作り出す。そこでは個人は空間の中心ではなくなっている。この意味で＜道＞の空間は、すべての人々に対して、等質、等価値のものとなり、＜道＞の空間は均質なものとなる。

＜道＞は終わりがなく感じられ、少なくとも、終わりは見えてこない。あるいは、ボルノウのいうように、すべての＜道＞は世界の果てに通じている。（註 4）何が次に現われるかわからず、驚きに満ちている。古代にはそこは神に支配された場所、あるいは、恐ろしい道の神が巡行しているところと考えられ、そこでは人間は小さなものとの自覚をせまられることになる。また＜道＞の空間には中心はなく、人間を常に前方へと、また遠方の目標へと引っ張っていく。＜道＞において意味のある運動方向は前方しかない。そこでは「個々の人間は交通の一部となってしまう。各個人は家ではおそらく個人であったろうが、道路上では匿名になるのである。」（註 5）人々は、いわば、＜道＞の空間に、より容易に吸引されてしまう。ボルノウはこれを「道路の吸引作用への屈服」として、人間の自己疎外がそこで起こるとしている。

古代の日本においては＜道＞は、以上のように、日常の＜親密な場所＞と大きく異なる空間の性質をもつことから、また自己の領域ではなく未知な領域として、自己の共同体の神に守られていない場所として、自己が、＜異界＞の神に崇られて、未知の空間に消失してしまうのを防ぐために、旅人はタマフリをし、＜道＞の神に手向けをして、またその土地讃めをして安全な通過を図ったという。

しかし、また＜道＞では、現代の忙しい＜道＞ではなく、日本の、まだ時間にゆとりのある伝統的な社会での＜道＞の上における旅の場合ではあるが、人々は目的地に行くという単純な目的と、＜道＞に沿って行くという単純な行動にのみしばられているために、＜道＞を行く人々の意識は開放され、＜道＞の周囲の空間に、人々の意識は集中し、意識を向けることが容易となっている。つまり＜道＞はより周囲の空間を意識するのを人々に可能にする場所でもある。そこではボルノウのいうような「道路の吸引作用への屈服」や自己疎外を克服し、それを超えて、そこを旅する人間にとって、その意識を＜道＞の周囲の空間に、より容易に向けられるものとなるということが出来る。人々と＜道＞の空間とが一体となることが容易となる。それは日常空間である＜親密な場所＞を離れ、＜異界＞やそのなかの＜道＞という非日常空間にいるという解放感、すなわち日常の窮屈さからの開放感と、非日常空間にたいする好奇心のなかでは、特に＜道＞の周囲の空間に意識は向くことになる。これに対して＜親密な場所＞では、人々はその空間を熟知していることから、空間を意識することは少ないといえよう。＜道＞はこの意味でより空間的であるといえよう。

このような＜道＞の空間においては、日本における修験道のように、あるいは旅やくめぐりのように、自然のなかをめぐることによって、自己が再生し、再活性化されるという信仰を生んでいる。第3章にも述べたが、日本人にとっては、自然には神々が遍在しているという信仰があり、その中をあるくことは、その神々のエネルギーを身につけられる

のである。＜異界＞のなかの＜道＞をあるくことは、日常と断ち切れた、非日常の空間を経験することによって、日常性に埋もれた自己が、＜異界＞にある＜道＞のもつ非日常性と、新たに発見された空間と一体になることによって、新たな経験に触発されて、世界との新たな関係をもつことができ、それによって自己が新たに再活性化し、再生する。

（註 6） このように人間にとって、＜道＞を歩くこと、他界を旅することは、＜親密な場所＞に安心して定住することと同じように、生きるために必須の行為であった。

ボルノウの言うように「人間は、一般的にいて、不断にくり返される若返りにおいてのみ、その本質を充足できる存在であるから」（註 7） ＜親密な場所＞を出て、＜異界＞のなかの＜道＞をあるくことによって、生の根底と触れあうことができるのである。

このような＜道＞と人との空間的關係とその性質は、人々の日常の生活の場所である＜親密な場所＞の空間の場合とは、本質的に異なることになり、＜道＞の空間的特異性を際立たせている。それ故、人間にとっては、＜道＞は＜親密な場所＞とならんで、生きるための根源となる空間であり、また重要な根源的象徴の一つとなっている。

このような＜道＞に対する古代人の感覚は、たとえば漢書地理志では、列侯の支配地を＜国＞、蛮夷の地を＜道＞とし、また、古事記・日本書紀にかかれていた＜道＞にも、この意味が受け継がれている（註 8） ことにも現われている。すなわち＜道＞は、あくまでよく知られない＜異界＞としての意味をもっていることになる。

但し、このような＜道＞の意味分析は、＜親密な場所＞に定住する農民にとって成り立つものであり、定住しない遊牧民あるいは、根拠地はあるが常時旅行する商人のような旅行者、あるいはジプシーのように常時旅行している者たちにとっての＜道＞の意味とは、当然異なってくるであろう。遊牧民にとっては、＜道＞を含んだ広い領域が親密な空間となっており、商人にとっては本来の商圏はその商人特有の orbit のようなあるレベルでの＜親密な場所＞になっているのではないだろうか。

この論文では、対象を日本の伝統的な集住の空間構造ということで、遊牧民や狩猟民などの定住しない人々にとっての空間の構造は考察の対象とはせず、あくまで定住生活が基礎にある農業社会での＜道＞の空間のもつ意味についての分析であることを念のために申し添えておく。

以上に述べたような＜道＞の性質は、主として＜親密な場所＞の外側にある＜道＞にいてのものであった。そして、＜道＞は本来＜異界＞に属するものである。しかし＜親密な場所＞の内部にも＜道＞があり、そこでの＜道＞は、physical には道であっても、その外側の、いわば本来の＜道＞とは異なった特有な性質をもっている。これについての考察は次の節において行う。（註 9）

4-2 ＜親密な場所＞としての閉じられ、緑に囲まれた日常の＜道＞

このように＜道＞は、本来の＜道＞の他に、＜親密な場所＞の内部にあり、＜親密な場所＞と同じ性格をもち、その延長として考えられる場合がある。この後者の場合の＜道＞の性格はどのようなものであろうか。＜親密な場所＞そのものについては、第1章から第2章にわたって述べてきたように、山々によって囲まれ、樹々によって囲まれるという閉合性をもつ、安全で、やすらぎのある空間であった。

親密な領域内のこのようなく＜道＞をみると、その共同体の日常の共同の生活の場所となっている。共同体の共通の交流の場・子供の遊び場であり、家や庭の延長として、公共の部屋とも考えるべき日常空間であり、人々はその＜道＞を熟知しており、個人が中心となり得る空間であり、＜道＞自体が＜親密な場所＞であった。これは第1節に述べたような、本来の＜道＞とは解釈されないであろう。ボルノウは＜道＞は家屋の出入口から始るとい（註 10） 特に共同性の強い日本の伝統的社会にあっては、村の出入口より＜道＞が始るといってよいだろう。勿論この場合の＜道＞は＜異界＞のなかを歩いていく＜道＞のことである。

＜親密な場所＞としての＜道＞の空間構造について分析してみよう。それは＜親密な場所＞としての空間の性質である閉合性、山々や緑に囲まれた、閉じられた空間をもっていることが、多くの伝統的な町や集落の実例、絵図からも、また第2章で報告した筆者らが調査した例からも容易に確認できる。その様子をいくつか次にみよう。

一般的に云えば、伝統的な集落の内部での＜道＞は、見通しの利かない屈折や歪、袋小路、矩折れ、あるいはカギ型、喰違いや、T字路あるいは三叉路、＜五＞の字形式の組み方といわれるもの、あるいは道全体が湾曲してつけられているなど、結果として視覚上閉鎖的な空間を形作っている。＜道＞での、このような囲われている、あるいは閉じられた景観は、時代を通じてあまり変らなかったと思われる。このようなしかけは特に城下町に計画的に施されている。（註 11） 上に述べたような集落内の＜道＞の景観の閉鎖性は、城下町のような防衛的な性格の強い町において特に強くみられるのは当然である。城下町は全体が濠や土塁という囲郭によって囲まれているものも多く、またそこまではいわずに木戸によって閉じられている町もある。それらの囲郭自体が閉鎖性を高めているが、近世の城下町の道の構成では、防衛上の必要もあり、人為的・計画的に上記にあるような手法を道の配置において使い、結果として視覚上、閉鎖的な空間を作っている。さらに道の巾については、市街戦を想定して巾を狭くした。例えば戦国城下町の色彩の強い安芸吉田では、大道は二間半、小路は一間ということであるし、近世城下町になると、大通は四間前

後と広げられるものが多かったが、総構えをもつ近世初期の城下町や、主要街道から離れた城下町の大通は狭かったという。主要道路は三間、他は二間あるいは一間半、横町は一間の例が報告されている。(註 12) このような道巾のところに平屋あるいはツシつきの住宅が並ぶと相当狭く、閉鎖性が強調された空間であったであろう。

このようなく道>の配置・つけ方は城下町だけではない。在郷町、宿場町も、例えば榛原のように、その出入口に矩折れの道をつけたり、別の宿場町では、木戸を備えていることも多く、必ずしも軍事目的のためばかりではなく、治安維持を目的として道がつけられ、さらには、呪術的な意識もあったと思われる。その結果として、在郷町、宿場町においても、<道>の空間は閉ざされ、囲われた空間となっていた。

城下町では、木戸は城下の出入口だけではなく、各町内に設けられていたところもあった。名古屋や広島のような大城下になると百ヵ所を越え、甲府や大和郡山クラスでも五、六十ヵ所の木戸が設けられていたという。(註 13) これらの城下町においては、行政組織の単位として町が考えられ、その町毎に木戸で区切られていた。それは軍事上・治安維持上の要請と結びついて、単位としての空間的独立性、閉鎖性が成立していた。このような単位については、この論文内の大宇陀の例においても、2-1-6 において報告している。大宇陀の例では、各々の単位の空間的独立性はそれほど大きくはないが、愛宕講の単位として現在も残っており、町境に愛宕神社の小祠をおいている例が多い。その単位は町内の祭やつきあいのときなどにも役立つ自治組織であった。このような町の単位は生活やつきあいの単位でもあったであろう。そしてこのような単位のなかでの<道>は、その単位の公共空間として、その単位の居間的な空間としての機能をもち、完全に<親密な場所>となりきっていたのであろう。

ノルベルク=シュルツは「街路は、地域よりも一層イメージをもちやすい一つの形体をなしている。過去における街路とは、地域や町の全体がもっている性格が、そこを訪ねる者に、濃縮された形体として提示された、一つの<小宇宙>であった。……………過去の町では、斜の角度や曲線が、<閉じられたパースペクティブ>をつくり出し、町の眺めをいきいきさせていた。……………もし建築物の量塊の効果が支配的であれば、建築物のほうを図(figure)としての性質を得るようになり、街路のほうは、建築物相互の中間の空間を繋ぎ合わせつつ、二次的な地(ground)に還元されることになる。街路が、本当の形体となるためには、<図(figure)としての性質>をもっていなければならない。」と述べているのは(註 14)、西欧の町についての、同じような町なかの街路について、同じような囲われた空間になっており、その空間が図として居間的な、広場的な空間である必要を述べているのである。日本の<道>と異なるのは、図としての街路の周囲は、量塊のある建築物であって、日本の町や集落のような緑のある閉合性とは異なることも示している。

日本の集住の場所の閉合性については、これまで第1章から述べてきたように、ある<道>の属する集落や町は、周囲の山々や樹々によって囲まれているので、その道からの景観、あるいは視界も、一般的にはやはり、山々とその緑によって閉じられ、その上、家屋や塀・塀越しの庭からの緑によって、さらにその視界は閉じているのが普通である。

城下町の場合には、このように町全体が山々で囲まれているのに加え、町なかの武家地においては、道に沿った塀の内側には庭があるのが通例であり、その庭からは塀越しの庭木の緑が見えてきており、道からの景観は土塀の上に緑という眺めであり、上記のような閉鎖的な道のつけかたとあいまって、落ち着いた静かな緑に囲まれた閉鎖的空間を構成していた。江戸が宣教師によって「森の都」と呼ばれて本国に報告されていたように、江戸においても広大な大名や敷地では、屋敷内の緑が、江戸の武家地の景観を構成していた。

(註 15) また鹿児島小さな武家屋敷が続く麓集落・知覧に代表的にみるように、道に沿って生垣の美しい塀が、内部の庭木と織りなして作る道の景観は、道が庭そのものとなっているとすることができる。このように日本においては<親密な場所>のなかの<道>の空間は、一般の集落では周囲の山々の緑によって、城下町では、それに加えて、家々の壁や塀で囲まれていると同時に、生垣や塀越しの庭木の緑によって囲まれた閉合性を持った空間となっているのである。

このようなく道>のありさまは、筆者らが調べ、第2章で報告した集住の場所のケースにおいては例外なく認められた。それはその集落や町の図をみれば、一目瞭然である。その様子をそれぞれのケースについてみる。

大宇陀は先に述べたように、城下町から在郷町にかわった小さな集落であるが、図 2-2 から 図 2-7 にみるように、そのなかの道は緩やかに湾曲し、またT字路をなし、昔の集落の出入口である西口関門は、門扉によって開閉されるようになっている。その上、関門付近の道は三重の矩折れとなっている。そして集落全体が山々に囲まれていることも加わって、これらはみな、閉ざされた<道>空間を構成する材料になっている。

榛原の道も、図 2-12 から 図 2-13 にみられるように、細かく何回も屈曲した道と周囲の山々の緑によって、閉合性がもたらされている。さらに三ヵ所あるすべての集落の出入口で道は矩に折れている。

番条のような小集落での道も、図 2-19 にみるように、緩やかに屈曲し、T字路をなし、矩折れの交差をなしている。その道に沿って、囲造りの高い塀と家々の妻と屋根(図 2-19、2-29参照)がならび閉鎖空間を作っている。

脇においても、図 2-33、2-34、2-35 にあるように道の屈曲、T字路、矩折れ、まわりの山々によって閉鎖空間が道に作られていることになる。戦国期には町の西の入口は土塁や関門で道は区切られていて、さらに閉鎖性は強かったであろう。

近世初期の城下町である佐伯では、図 2-37、2-38 にみるように、城下の出入口は樹形

や関門によって、視界を閉じている。さらに佐伯の場合は、北西側が城山によって周囲から隔てられているため、町の独立性は地形的に高い。北東側は、土塁と関門によって視界的に閉じられている。他の二方は川と海であるが、視界は周囲の山々とむかいの島によって閉じられている。城下の内部には喰違いやT字路がみられるが、数は多くない。佐伯の場合は城下全体での閉鎖性が高く、その限りでの〈道〉の閉鎖性が作られている。また佐伯の場合には、〈道〉の閉鎖性、儀式性の演出が、和田坂関門から三の丸にいたる道の空間において、その構成度、すなわち〈道〉の空間としての閉合性の度合いとデザイン性が、三の丸に近づくにしたがって徐々に、高くなっていることを 2-5-3 において明らかにした。この点については、再び後に触れることにする。

以上の例のうち、榛原以外はすべて、少なくとも過去のある時期に城下町であったことがある。榛原のみが、宿場町として発達しており、城下町であったことはない。このことが、これらのケースの集落の〈道〉の閉鎖性を、平均より高めているかもしれないが、このような〈親密な場所〉のなかの〈道〉の空間構造は、日本における一般の集住の場所内での〈道〉空間についても当てはまるであろう。

このように日常における〈親密な場所〉のなかの〈道〉、いわば日常の〈道〉は、道の組み方、両側の家屋、周囲の山々の景観によって、必然的に〈親密な場所〉と同じような空間構造を持つといえる。

しかし、このような〈親密な場所〉としての〈道〉も、〈異界〉に通じているのであり、あるときには、〈道〉本来の性質である〈異界〉としての〈道〉の面が出てくる場合がある。その典型的な例が、町場の祭礼のときであろう。また、町場の繁華な商業中心の〈道〉も、〈異界〉としての〈道〉の面がでてくる。この町場での〈道〉や祭礼については、後の第7節、第8節で述べる。

4-3 〈道〉の境界と境の神

前節において〈親密な場所〉の内部における〈道〉の空間構造が、本質的には〈親密な場所〉と同じような性格をもつことを示したが、〈親密な場所〉と〈異界〉との境界、〈道〉における〈親密な場所〉からの出入口については、どのような構造となっているのかを見よう。

第1章において大和の東西の出入口、墨坂と大坂に神を祀って疫病などの邪悪なものの境界内への侵入を防ぐように大物主の神が祀られていたことを述べた。これは大和を東西に貫通する幹線の横大路の両端の出入口に祀られていた。その他、畿内の四至の主要な道の出入口においても、境の神が祀られていた。そして一般の集落にも必ず、その出入口に

は道の神、塞の神を祀ったことを述べた。

〈親密な場所〉である集落内の〈道〉は、そして〈道〉のみが、外部の〈異界〉に通じている。昔の人々にとっては、自分の村の領域外は「恐ろしい想像を絶したような、荒ぶるものが居ると信じていた…」。(註 16) 〈道〉や〈異界〉には、このように道の神といて、さまざまな神とも精霊ともつかない多くの恐ろしいものがうろうろしていると考えられていた。村の出入口は、その異霊、異神が〈道〉を通じて入って来る恐れのある所であるので、〈親密な場所〉の出入口に塞の神、道祖神、地蔵、庚申などの境の神をおいたり、このほかにも二十三夜塔あるいは百万遍、馬頭観音、石敢当、幸神(こうしん、さいのかみ)などと呼ばれる石や石塔を立てたり、道に注連縄を張ったり、(註 17) 道切りを行い、外部の異領域より侵入してくる異霊、異神を防ごうとしていた。これらはさまざまな名前をもち、さまざま信仰と結びついているが、その根源は古代からの〈道〉に対する空間感覚、〈親密な場所〉の外の〈異界〉に対して〈親密な場所〉を守るという空間感覚にその源があるといえる。

このように道の神、塞の神を祀るほかに、その集落や町、特に城下町の出入口には、樹形や関門・木戸を置き、前節にも述べたように、入口で何重にも直角に屈折させていた。城下町の場合は明らかに軍事防衛上の機能から作られているのであろう。樹形や道の矩折れを出入口に備えることは城下町だけでなく、たいていの宿場町にもみられた。「曲(かぎ)の手」あるいは「曲尺手(かねんて)」と呼ばれていた。(註18) 次の外国人の記事によっても、宿場町の樹形や〈道〉の矩折れが広く行われていたようすがわかる。

日本の宿場町ならどこでもみられる入口のところへ来た。そのありさまはこうである。

まずひとつの壘壁があり、そここのところで、道路は急に右に曲がり、ついでまた左に曲がり、さらにもうひとつの壘壁が目の前に来ると、すぐ内部にやってくるのである。

このちょっとした障害物を過ぎると、道路は、その自然の成行きを変えるものがなにひとつ存在しないかのように、まっすぐ走っている。(註 19)

この〈道〉の屈曲は、またふつうの農村集落の出入口にもみられることもあった。宿場町やふつうの集落の場合には、このような道での、矩折りは実質的には防衛や治安維持にはほとんど役立たないであろう。城下町の場合も含めて、このような〈道〉の矩折れは、むしろ、上記のような道切りとしての古代からの呪術的な集落の守りであると考えた方が合理的である。

エリアードは「居住地や都市の防衛が魔術的防備から始まるということは充分ありうることだ。というのは、これらの防備—壕、迷路、城壁など—は人間の攻撃をしのぐ悪霊などの侵入を防ぐために按配されたと思われるからである。たとえば、歴史的に随分時代の

下った中世においてさえ、都市の外壁は悪魔、悪病、死に対する防壁として祭儀によって浄められた。」（註 20）と、世界の多くの原初的な社会においては、中世に至っても、境界は呪術的に守られていたことを述べている。日本においてもその例外ではなかったといえる。

このような道の神の話、塞の神の話で最も古いものは、古事記の有名な伊邪那岐命が黄泉の国から逃げ帰るくだりであろう。

最後にその妹伊邪那美命、身白ら追ひ来たりき。ここに千引の石をその黄泉比良坂に引き塞へて、その石を中に置いて、各對ひ立ちて、事戸を度す時、伊邪那美命言ひしく、「愛しき我が汝夫の命、かく為ば、汝の國の人草、一日に千頭絞殺さむ。」といひき。ここに伊邪那岐命詔りたまひしく、「愛しき我が汝妹の命、汝然為ば、吾一日に千五百の産屋立てむ。」とのりたまひき。ここをもちて一日に必ず千人死に、一日に必ず千五百生まるるなり。故、その伊邪那美命を號けて黄泉津大神と號くと謂ふ。また言はく、その追ひしきしをもちて道敷大神と號くといふ。またその黄泉の坂に塞りし石は、道反之大神と號け、また塞ります黄泉戸大神とも謂ふ。故に、その謂はゆる黄泉比良坂は、今、出雲の国の伊賦夜坂と謂ふ。

ここには<異界>と<親密な場所>との境の状況がよく示されている。そこはまず坂であり、両側に山が迫ってきているので、その道に大石をおくとそこを塞ぐことの出来る道であるということである。そこは死の世界である他界である<異界>からの邪惡なものは排除して、産屋を立てる生の世界である<親密な場所>には入れないという関門の場所である。そこでは各對ひ立ちて、事戸を度す>、すなわち、この世の<親密な場所>に属さない邪惡なものにたいして、絶縁を宣告し、石を置き、呪術によって防いでいる。そして、荒ぶる神となっていた伊邪那美命を道敷大神、また、その大石を道反之大神と名付け、ともに境の守りとしたという。

大和の例でいえば、先に述べた古事記の崇神天皇の条の墨坂、大坂がその境界の場所である。この他にも風土記や万葉集にもなどに多くの事例がみられる。

これらの神は一般には岐神（ふなとのかみ）または来名戸（くなど）の祖神（さえのかみ）という。境の神、塞の神とも書かれ、道祖神としてよく知られている。これらは同じようでもあるが、平安時代の「和名抄」には

道祖 和名 佐倍乃加美（塞神）

岐神 和名 布奈止乃加美（船戸神）

道神 和名 太無介乃加美（手向神）

とあって区別されているが、塞の神は塞ぎり止める神であり、フナドの神は来勿所、すなわち、やはり来る勿れとさえぎり止める神であり、もともとは同じ神であったのであろう。

道神は道中安全を祈る手向の神であった。手向をするところは多くは峠とか山への入口、村の入口などであり、やはりこれも同じ起源をもつ神なのであろう。もともとは外部の<異界>から、悪しきものを防いで入れないという道の境の神であった。柳田国男も「石神問答」のなかで、「荒ぶる神の良民を阻碍する者も、此方に祀れば則ち守境の神と為すべしとすること 恐らくは古人の信仰なりしならん」（註 21）と云っているように、もともとは<異界>を遊行する荒ぶる神であったものを、祭り上げることによって、境を守る神に変わったということであろう。

道祖神というのは、江戸時代に庶民によって、昔からの神を変形して作られた神らしい。男女の神が仲むつまじく手を取り合って並んで石に彫られているものが多い。自然石のものもあり、またリングを型どったものもある。豊穣の神とも考えられているらしく、天明の飢饉の時には道祖神が異常に立てられたという（註 22）のもその表われであろう。庚申信仰の中にも「塞ぎ」の要素があるという。道しるべを兼ねたものが多い。（註 23）

古代の八衢の神である猿田彦大神との習合して、道の神としての性格が強調されたこともあり、また塞の神との習合も多くみられ、石の表面に文字で庚申と刻し、裏面には塞の神とある例が多くあると報告されている。（註 24）

以上の例でわかるように、塞の神・道の神は明確に区別されるものではなく、同じような神であると考えて差し支えないと思う。その特徴は、

<親密な場所>の<異界>への<道>の出入口・境にあって、<異界>から親密な領域内を脅かすものに対して守る。そして塞りの石などの呪力をもって守る。さらに呪力を以て、その集落に豊穣をもたらす

というものである。これは日本のほとんどの集落の出入口に塞の神、道祖神、庚申、あるいは、道標や、単なる石となって現れている。この他にも村の出入口の<道>に注連縄の張られているのや、<道>が矩折れになっているなども道切りといって呪術的な境の守りを意図したものであろう。村の疫病害虫などすべての禍いは村の外に送り出されるし、使用ずみの祭具、衾の料なども出入口の外の境界の外側に捨てられたり、埋められたりしている。

吉野裕子によると村も母胎であり、それ自身完結した小世界であり、村の出入口は女陰に見立てられた。祭りの時注連縄がはり渡され、男根状のものが、時に女陰を表わすものとともに吊り下げられる例が多いのはそのためであるという。境界に祀られるサエノ神は性神とされて、男根状であったり、また男女両性がお互にむつみあう姿が刻まれている場合が多いが、それは出入口が女陰であるからという。（註 25）原始の時代においてはこのような考えられたかもしれないが、この説の難点は、修験道に見られるように、再生のために籠る母胎は、村のなかではなく、むしろ山中の自然のなかであると考えられてきた

ことであろう。

折口信夫によると<いし><いは>は同じものを指し、魂の籠るところのものというこ
とらしい。そして<いは>は<いへ>と同根のことばで、どちらも籠る意があるという。
(註 26) 以上に述べた多くの石神は、人々が<親密な場所>に住む＝籠るのを象徴す
るとともに、外に対して守っていることになるかと解釈できるのではなかろうか。この語の
意味からは<いは>によって守られた集落は、<いへ>と全く同じ価値の場所であるとい
うことになる。即ち、石神に守られた集落やその内部の道は、家と同じ意味で<親密な場
所>であるということを示している。

第1章に述べたように畿内の四至、伊勢と住吉、大和の墨坂と大坂、それに各々の集落、
さらに各々の家々に注連縄を張る例など、日本における伝統的な集住の場所では<親密な
場所>の領域からの<道>の出入口には、神を祀り、呪術でもって<親密な場所>の外側
の<異界>に遊行している精霊や荒ぶる神などの悪しきものから<親密な場所>を守って
いることが、すべてのレベルの集住の場所について貫徹していることになる。そして石神
に守られている境の内部は、家と同じような安全なくこもる>場所であると考えられてい
たと結論づけられる。また、第3章 3-5 で示したように、西欧において、町全体を城壁
でもって呪術的に守っていることと対比して、日本においては、特に道の出入口に集中し
て、守っていることを指摘しておきたい。この点においても日本文化においては、道が特
別に目立つ空間の種別となっていることの一つの例証でもあろう。

4-4 旅の<道>と道の神・峠の神

道祖神などの塞の神、石神の守る領域の外、すなわち、<親密な場所>の出入口の外は
<異界>であり、他界であった。そこは未知で恐ろしいところ、不安と危険に満ちた場所
と考えられていた。

タビという言葉は、対馬の佐須奈という村では、隣村へ行くのもタビであり、伊豆の三
宅村でも自分の村以外の村のことを「タビ」と呼んでいるという。(註 27) このことは
古代のタビという語が使用される状況を示唆しているのではないであろうか。旅とは自分
の<親密な場所>である村を出て<異界>に行くことを意味したが、古代においては一般
の人は、自己の集落を出ることはほとんどなかったであろう。そのようなところでは、隣
村に行くことさえ旅であった。

このような未知の世界に出ること、旅にでるということは、危険この上ない大宇宙、す
なわち<異界>を通り抜けることを意味していたから、非日常の生命がけのことであった。
このことはヨーロッパにおいても同じ状況であった。(註 28)

旅はもともと神のみによって可能であったことは、折口信夫のいうように、<まれびと
>が神と考えられ、旅人は神と考えられていたことからもうなずけよう。旅の歴史は、お
そらく宗教的な神人の旅から始まったのであろう。天照大神を奉じて倭姫命が各地をめぐ
った後、現在の五十鈴川のほとりに鎮まった話は、紀記にもあり、第2章にも述べている。
その他にも熊野の神が憑いた熊野比丘尼が全国を歩き回り、熊野神社を全国に祀っていっ
たという伝説や、白比丘尼という白山の神が憑いた巫女が白山信仰を広げたという例もあ
る。(註 29) このように日本の神々は旅と非常に関係が深いところがある。<親密な
場所>の外の<異界>の道には、さまざまな神々や精霊が遊行していた。そしてそのなか
には恐ろしい荒ぶる神も横行していた。特に峠には、荒ぶる神がいて、旅人を殺害したと
いう記事が風土記などにみえる。例えば、播磨国風土記、神前郡の条には、

生野と號くる所以は、昔、此處に荒ぶる神ありて、往来の人を半ば殺しき。

此に由りて、死野と號けき。以後…

また筑後国風土記逸文には

昔、此の両の国の間の山に峻しく狭き坂ありて、…この堺の上に麿猛神あり、
往来の人、半ば生き、半ば死にき。其の數極く多なりき。因りて人の命盡の
神と曰ひき。時に、筑紫君・肥君等占へて、筑紫君等が祖饗依姫を祝と為して
祭らしめき。爾より以降、路行く人、神に害はれず。

とあって、前者の生野は、山陰側と山陽側との分水嶺の峠で播磨と但馬の国境であり、後
者は筑前と筑後との国境である。どちらも国境の峠についての記事で、そこに荒ぶる神が
いて人を殺していたことを述べている。このような神々が、古代には村境、郡境、国境な
どに、あるいは道の隈々に居つき、また巡行していたと考えられていた。これらの神々は
天から降臨する神とは別の系統の神々で、折口信夫のいう遊行神の系統を引く、より古い
神、神ともいえないような精霊などであったらしい。

後者の歌にあるのは、旅人を半数殺していた坂の神、荒ぶる神を祀ることによって、人
に害を与える神から道を守る神としたということであろう。

前節にあげた黄泉比良坂での伊邪那岐命と伊邪那美命の記事も、伊邪那美命が人々を殺
す荒ぶる神であり、またそれが道の神となっているのは上記の記事とまったく同じ構造で
あろう。

また万葉集、巻九-1800 足柄の坂を過ぎて死れる人をみて作る歌一首

一鳥がなく 東の国の 恐きや 神の御坂に 和霊の 衣寒らに ぬばたまの
髪は乱れて 国問えど 国をも告らず 家問えど 家をも言はず ますらをの
行のまにまに 此處に臥せる

とあるように、東国の足柄の神の御坂に死のうとしている人が臥しているのも、道の荒ら
ぶる神によると考えられたであろう。また巻四-518、石川郎女の歌一首

春日野の 山辺の道を 恐りなく 通ひし君が 見えぬころかも

この歌の山の辺の道は、三輪山の神の道をよぎって、石上布留の社を通る、道のなかでも特に、恐れおおい道であったが、そこを恐れもせず、かつてはひたすらに通って来られた君であったが、この頃は通ってこられぬという歌であるが、この山の辺の道は、近くに坐ます神々が遊行する隈の道、幽道であることを歌っているのであろう。また上の足柄の御坂も、特に峠であり、このような神の居ついている道であったのであろう。

日本の古代には、旅をする場合、日常の＜親密な場所＞を離れて、このような荒ぶる神々の巡行する未知な領域、恐ろしい場所である非日常空間を通り、しかもそこは自己の領域ではなく、自己の属する共同体の神によって守られているはずもないので、通過する土地の土地神を讃め、道の神々に手向けをし、鎮めて安全な通過を図ったのである。

「国境の山の峠などには、殊に強力な、気難しい方が居られて、内から出るものまでも、咎められると考へてゐました。関所の神などは、後世とりわけ、内から出る者の足どめをしたやうです。此が、峠の神です。さう言う處へは、衣や布、又其になぞらへて布のきれをあげたり、其外の手饗けのものを用意して行つて、悪い心のないものだという事を示して、通して貰ふといふやうな習慣も、追ひ々々盛んになつて来ました」（註 30）と折口信夫は峠での道の神について述べているのは、以上に述べた風土記にあるような峠の神のことや、万葉集にある手向けのことを云っているのである。手向けの歌は他にも万葉集に数多くある。例えば、巻十五-3730の歌に

恐みと告らずありしを　み越路の手向に立ちて　妹が名告りつ
また、巻十四-3371 に、

足柄の　御坂恐こみ　疊夜の　吾が下延へを　言出つるかも
とあるのは、前者は、越前への道の峠に立って、道の神に弊を手向けるときに、恐ろしさに今まで言わずにいたのに、こわい道の神はその人の一番だいじにしているものを欲しが
る神であるから、心の中で最も大切にしている妹の名を告げて手向けた、という歌の意味である。ここには日本では女性の名は、母親、あるいは結婚してもいいと思う人以外には知らせないという習慣があったことが背景にある。後者の歌は、やはり足柄の坂の神の恐ろしさに、心のなかのひそかな思いを、手向けとして、言葉に出してしまったという意味で、どちらの歌も、旅で峠を通るときには、道の神にその大切なものを手向けしないと安全に道を通過できないという信仰があったことがうかがわれる。これは山越えの呪術の一種であった。（註 31）万葉集には、このほかにも山越えに関する歌が無数にある。旅において＜異界＞の＜道＞にあつて、ある領域を越えるときには、人々はそこに坐ます神々に手向けをすることが歌われている。そして峠が、つねにある領域の境であり、そこには神々がいて、旅人は手向けをし、神々を鎮めて通過しなければならなかったことがわかる。この他にも道の神への手向けは次の歌からも読み取れる。巻二-142、141 の歌二首

有間皇子、自ら傷みて松が枝を結ぶ歌二首

岩代の　浜松が枝を　引き結び　ま幸くあらば　またかえり見む
家にあれば　筥に盛る飯を　草枕　旅にしあれば　椎の葉に盛る

この二首は単なる手向けの歌でない。有間皇子が謀反のを企てたとして捕らえられ、紀の温泉に連行されていく道中、岩代での歌という。これらの歌は、飯を椎の葉に盛って、道の神に手向けをし、岩代の浜松の小枝を結ぶことによって、そこに自分の魂をいわいこめ、再び無事でこの道を帰ってくることを道の神に祈るという手向けの歌でもある。（註 32）

ここでは自己の運命をかけた旅であり、自己の運命を浜松の枝に託し、椎の葉の上の飯に託し、道の神に託して旅をしている。自分の運命が浜松の枝と重なっている。

また次の、それぞれ、巻二-132、巻十四-3402、巻十八-4055 の三首の歌は

石見のや　高門山の　木の間より　わが振る袖を　妹見つらむか
日の暮れに　碓氷の山を　越ゆる日は　背なのが袖も　さやに振らしつ
かへるみの　道行かむ日は　五幡の　坂に袖振れ　われをし思はば

とあるように、＜袖振る＞ことを詠みこんでいる。万葉集には三十四首の歌がこの＜袖振る＞ことを詠みこんでいるという。袖を振ることは＜魂乞い（招魂）の呪術＞、魂呼バヒの呪法であり、別れを惜しんで旅の無事を祈り、また再び逢うのを願って妻や恋人の魂を乞う呪術である。これは特に境の峠に立って行われたもので、同時に峠の神への手向けの呪術ともなった。（註 33）

このように日本の古代には、日常空間の＜親密な場所＞の外側の非日常空間である＜異界＞の＜道＞には多くの神々が遊行しており、また峠のような領域の境のような要所々々には神が坐まして、旅人はそれらの神々に手向けをし、安全を祈りながら旅をしたのである。そこでは周囲の自然に、自分の運命を結びつけて祈ったり、風景に託して妻を魂乞いをしたりして旅をしていた。ここに日本の旅の原型、即ち風景の中で、風景に心を通わせながら、要所々々の聖なる場所で祈り、手向けをしながらめぐっていくという型があることになる。

4-5 日本の旅の空間性と＜めぐり＞の空間構造

古代の旅は、このように＜道＞の要所々々の聖なる場所において、手向けをしながらの旅であったが、万葉集の次の二首の歌は、このような手向けをしながら、さらに次々と景観のなかを＜めぐり＞ながら旅をしているようすが歌われている。巻十三-3236 の歌

そらみつ　大和の国　あをによし　奈良山越えて　山城の　綴喜の原を　ちはやぶる

宇治の渡 滝屋の 阿後尼の原を 千歳に 欠くことなく 万歳にあり通はむと
山科の 石田の杜の 皇神に 幣帛取り向けて われは越え行く 逢坂山を

この歌は、まず奈良山を越えて、山城の綴喜の原、宇治の渡り、滝屋の阿後尼の原、山科の石田の杜に手向けして逢坂山を越えるという、くめぐりながら、山越えをし、風景のなかを旅しているようすが歌われている。次の歌も同じようなくめぐりながらの旅、風景のなかの旅が歌われている。巻十三-3240 の歌

大王の 命畏み 見れど飽かぬ 奈良山越えて 真木積む 泉の川の 速き瀬を
竿さし渡り ちはやぶる 宇治の渡の 激つ瀬を 見つつ渡りて 近江路の
逢坂山に 手向して わが越え行けば ささなみの 志賀の唐崎 幸くあらば
またかへり見む 道の隈 八十隈ごとに 嘆きつつ わが過ぎ行けば いや遠に
里離り来ぬ いや高に 山も越え来ぬ 剣大刀 鞘ゆ抜き出でて 伊香山
如何にかわがせむ 行方知らずて

この二首の歌に、すでに日本の旅の特徴、くめぐりながら風景のなかを旅するという特徴が表われている。旅人はこれらの次々と変っていく風景の中に、風景をみながら、風景に自分の運命なり、意識なりを込めながら旅をしているようすがうかがえる。これらの万葉集の歌のなかの旅は、天皇の命による旅や、配流されていく旅、あるいは防人の旅など公的な任務を帯びたものが多かった。(註 34) 後者の歌は、おそらくは配流の旅であろうか、その旅の途中の安全を祈り、もし幸運にも生きて返れたならば、ふたたびこの志賀の唐崎をみることが出来るのにと、自分の運命を旅の道々に坐ます神々に嘆き、祈りながら旅しているとあるように、自分の運命を風景のなかにみて、道の神々に幸運を願う手向けの歌、鎮魂歌であった。当時の旅については神人の旅や、都や国衙、郡衙への物資の貢納の旅、あるいは交易の旅などもあり、また私的な旅もあったには違いないが、それらも同じような旅のかたちであったであろう。

このように自然のなか、風景のなかをくめぐりという行為は、先に述べた続日本紀の役君小角の記事によって知られるように、日本の宗教的な修業の中に組み込まれていた。役の行者は葛城山で修業し、修験道を開いたといわれている。そのような山岳での修業がさらに古くから行われていたことも推測される。修験道の他にも、古くは奈良時代の終わり頃からの仏教の山林修業はよく知られている。最澄の比叡山や空海の畿内の山々、四国の山々をめぐる修業は、後に比叡山では東塔、西塔、横川の三ヶ所をめぐる三塔巡礼や、高野山巡礼など回峰行に相当するものや、四国の修業地は後に四国八十八ヶ所として庶民信仰の霊場となったことはよく知られている。この他平安の頃、六十六部回国聖といって全国六十六ヶ国のそれぞれの一の宮に経を納めてまわるという修業があったり、各宗派では自分たちの祖師の遺跡をめぐるということも広く行われた。また各地に小型の八十八ヶ所がつくられたり、その他さまざまなくめぐりが各地に行われ。このように古代・中世

から近世にかけて、さまざまな聖たち、遊行僧や遊行神人たちが山野を遊行・巡礼を行ってきたのは、日本宗教史の底流に流れている伝統であった(註 35)。

このような山野をめぐることによって宗教的な経験を得るということは、どのようにして起こり、どのような思想のもとに行われていたのであろうか。ここには山野をめぐるという場合の、く山野>とくめぐり>という二つの面から考えよう。

まずくめぐり>ということであるが、神社なり、聖なるものを礼拝するときは、その周りをまわる、めぐるということが、宗教的な行為としてある。まわることが基本的な礼拝の方法である。仏教では遶道あるいは行道といい、神道でも同じである。例えば葵祭の御生れ祭でも神主一同が神籬の周りをめぐり行道をしている。また伊勢神宮の心の御柱も、もとはその周りをめぐったという。くめぐり>という行為には、人は無限性や永遠とか不滅を見るが、(註 36) 筆者は、むしろそれを循環性と見たい。下に述べるような、死と再生という思想には、無限性や永遠とか不滅よりも、より適当であると思う。

く山野>というのは、この論文のこと場で云えばく異界>であり、そこは日本では、神々や祖霊に満ちているいる場所で、しかも他界でもある。く山野をめぐる>ということは、山野の神々や祖霊を礼拝しながら、それらと同一化することになる。他界にいくから、そこでは死者になる、一度死ぬということでもある。このことは修験道を見れば理解されよう。

修験道においては峰入することにより、山に坐ますと考えられていた祖霊を自己の体に付着させることによって、力を得るという信仰からはじまり、後には、教義を発展させ、宇宙の大日如来、あるいは宇宙軸と一体化することにより、修験者自身が変身するという思想であった。(註 37) 峰入とは、白装束を着て、一度死んだ後、山をめぐり、駆けて、山の霊気によってエネルギーを得て再生するという、擬死再生の儀式である。例えば羽黒三山の山伏の修業く秋の峰>の行でも、白装束すなわち死装束で山に入る。これは一度死んだ後、山に籠って行をすることにより、山のエネルギー、山の神々の力を得て生まれ変わるという修業である。

空海に仮託される前述の四国八十八ヶ所巡りや、長谷寺の開山、徳道上人に始まるといわれる西国三十三ヶ所巡りなどは、かつては行者の修業場であったものが、やがて一般民衆のものとなって、より安全な寺や神社をめぐるものになってきたものである。(註 38) したがって、これら全て霊場巡りも、修験の場合と同じく、死・再生の儀式である。世の中の俗事に穢れて弱くなった生の力を回復するために、死の衣裳である白装束をきて、霊を呼ぶという鈴をならして、一旦は死に、山の霊場を歩くことによって、その自然にある霊力により、穢を洗い浄め、生き返らなければならないのである。(註 39) ここにはく

異界>=山野を歩くことによって、自然=山野と同化し、再生復活するという循環の思想がある。自然の風景のなかで、まわりの自然と一体になり、自然からエネルギーを得て、再生する、あるいは救済されるという宗教的体験を得ている。第一節に述べたように「人間は…不断にくり返される若返りにおいてのみ、その本質を充足できる存在なのである」。

このような宗教的な修業や旅以外にも、日本人は旅好きであり、自然のなかでのさすらの旅に対する深いあこがれがある。昔から家を捨て、家族を捨てて放浪する詩人、遍歴する修業者たちがたくさんいた。そこには動機はさまざまであろうが、ここにも山河と一体になるという思想が根本にあるのではなかろうか。安全に守られたく親密な場所>を出て、旅のなかの、宇宙のなかの、大自然のなかに身を投げだし、歩くことによって周囲の自然と一体になるということがあると思う。紀野一義は「日本古来の遍歴放浪の人々は、人を間に介することなく天地と一つというところに行った。」(註 40) という。そこには山河を通して神に語りかけ、仏から呼びかけられているという感覚があるのであろう。特に神々に満ちた異界>を旅することにより、神々や仏と、新たな関係において接することが出来る。そしてそのような天地と一つになることにより再生し、再活性化することが出来るのであろう。

山折哲雄のいう、他の文化圏にはあまりみられない独自の自我感覚である、日本人特有の遊離魂感覚というようなものが、筆者もあるように思う。(註 41) 「われわれ日本人には自然に心を奪われ、自然と同化して希薄になった自我、というような特殊な自我感覚があり、古い時代から、われわれの<自我>はいつでも自然への回帰を渴望し、われわれの精神もまた自然のふところに抱かれる無私の純潔といったものにあこがれの眼差しをそそいできたのである。」と述べているような、自然と一体化する精神構造の傾向があるのは確かであるように思える。そしてこのような感覚、精神構造は<異界>を旅することにより、<道>を旅することにより、より発揮されやすくなるということは、<道>の非日常性と新たな経験を人に強制するという性質から、またそこには神々に満ちているという性質からうなずかれよう。このような感覚があることが、旅において、日本人が自然と一体になりやすいことが説明できる。

日本人の旅好きの根本には、また、原始からの森のなかでの信仰というようなものから続いているように思う。森においては見ることは移動することによってしか、次のものを見ることは出来ない。移動することによって次に何があるかを見ることが出来る。移動する事が物事を理解することになる。森においては、次々とつながってくる事象によって世界を理解する。視点は自由に変化・移動して周囲を理解をする。このような森での認識の

仕方、空間の理解の仕方が森の文明といわれる日本において原始のころから蓄積されてきた空間の認識の仕方なのであろう。「そして森の中では自然は巨大であり、人間個人の大きさは無に近い。個人の小さな頭脳で考え出したことはとるに足りないのである。人間は自然の導くままに、自然の一部となって行動せざるを得ない。」(註 42) このような森においての自然に対する姿勢が、山折哲雄のいう日本人特有の遊離魂感覚というようなものを育て、日本の旅での、人々が周囲の空間にたいする姿勢、自然と一体になろうとする姿勢になっているのであろう。これらはいわば森の思想から生じたといえるのではないか。また、先に述べた修験道や巡礼の、一度死んで、自然のなかで、自然の力により再生するという循環の思想も、森のなかで生れた思想、植物の循環再生を擬いた思想であろう。従って、おそらく森の文明といわれる縄文時代から続くものといえるであろう。(註 43)

日本の伝統的な旅では、本質的には旅人が<道>の周囲の環境・自然と一体になることによって再生し、再活性化するということであろう。日本の旅は、それが修験の修業であっても、巡礼であっても神や仏を念じていても、旅人の関心は、周囲の自然のなかにあり、その周囲の自然と一体化することにある。そして自然と一体化することとは、また、空間と一体化することであり、そこで空間を感得していることになる。その意味で、日本人の旅は、より空間的であり、また日本人が空間的により敏感になっているということが出来るのではないであろうか。

このような旅での自然との一体化、空間化は日本の文化のなかに深く根づいている。すでに第2章のさまざまな集住の場所の空間構造の復原において見たように、またこの節のはじめの万葉集の歌にも見たように、そこにはくめぐりの空間ともいえるべきものが存在している。

さて、このようなくめぐりの空間は、さらに旅において明確な形をとりはじめる。一般の人々の間では、平安時代、十一世紀頃から、主に天皇や中央貴族などの上流層による信仰と遊樂とを兼ねた、熊野などの有名社寺への参詣や南都の七代寺巡礼などが流行した。平安末になると西国三十三観音霊場が次第に成立していった。さらにこれらの詣やくめぐりの旅が、僧侶や山伏や恵まれた一部の貴族たちから、一般民衆に広がったのは室町時代末から江戸時代のはじめになってからである。江戸中期以後には天下の平定とその後につづく治安の確立、街道の整備、貨幣経済の発達などにより、民衆の間に巡礼の旅・参詣の旅の爆発的な流行をもたらした。(註 44) 例えば、多くの地方で青年たちや娘たちには結婚の資格をうる前提として、または成人の儀礼として西国巡礼、大峰登山、伊勢詣、あるいは四国遍路などが義務づけられていたところが多い(註 45)。また一般の農民にとっては社寺参詣が旅にでる唯一の機会であり、また自分の集住の場所を離れる数少ない

機会であった。地方によっては、人生に一回伊勢に参ることが必要と考えられたこともある。また抜け参りといって子供たちが申し合せて親に無断で参宮に出るという風習もあった(註 46)。特に伊勢参宮については、はやくも弘安十年(1287年)の外宮遷宮のとき、「参宮幾千万なるを知らず」といわれて、多数の人々が集団参宮をしたことが見えている。また、近世になって、<おかげまいり>と呼ばれ、周期的になんどこか繰り返された集団的な巡礼運動は、巨大な旅人の群を生み出し、明和八年(1771年)に南山城にはじまったものは、関東以西、北九州に至るほとんど全域にわたって、約二百万の民衆が参加し、文政十三年(1830年)には、その範囲はやや狭かったとはいえ、約五百万人が参加したといわれている。(註 47)

このように旅が広く一般化していたことは、また元禄時代(1690年頃)オランダ商館付の医師ケンペルによる次の文章によっても知られる。彼は、「この国の街道には毎日信じられないほどの人間がおり、二、三の季節には住民の多いヨーロッパの都市の街路と同じくらい人間が街道にあふれている。……これは、一つにはこの国の人口が多いことと、また一つには他の諸国民と違って、彼等が非常に良く旅行することが原因である。」(註 48)と書いて、日本人の旅好きと、旅の量の多さについて述べているが、それは同時代のヨーロッパをも凌駕し、群を抜いていたと思われる。日本では女性ばかりの旅や、抜け参りの時の子供のための旅も可能であったが、ヨーロッパでは当時そのようなことは考えられなかった。

このような旅の一般化とともに、旅の回遊化、即ち、<めぐり>になっているのが特徴であろう。先に挙げている西国三十三ヵ所観音霊場めぐりや四国八十八ヵ所めぐりはもとより、伊勢参宮の場合には京都・大阪を見物し、関東・東北の者ならば香川県の金毘羅様まで参ってくるのが普通であったという。(註 49) このような詣や参りなどの<めぐり>といわれる行為が旅の一般的な形として広く行われ、定着していたと思われる。

その定着化を推測させるものとして、これらの<めぐり>の空間は、上記のような、地域的な、広域にわたる<詣>や<参り>に表われている他にも、より小さい地域のものも、いろいろの形で縮小化されて、村々の小さな地域で行われているものもあることである。たとえば、第2章で報告した大宇陀での聞きとりによる例では、ナナガミサン詣というものがある。これは春と秋のきまった日に近隣の石の鳥居のある神社を七つ詣でると健康の御利益があり、年老いても下の世話を受けないですむということである。またセンギョといって大寒の日に近隣のいくつかのお稲荷さんににぎりめしやアゲ、魚を供えて回るという例がある。さらに面白い例は、集落の内部に行なわれている例で、第2章で報告した番条にある<番条八十八ヵ所>である。これは戸数九十戸前後の農村集落の番条の各戸が札所となり四月二十二日に村民は勿論近在の人々が詣ってくるという。(註 50)

また都市の部分に行なわれている例としては、第2章、5節の佐伯城下町での空間構造の分析で報告したように、和田坂から三ノ丸へのアプローチの空間がこのような<めぐり>の空間であることを見た。この他にも、以下に述べるモデルのような建築の外部空間が、<めぐり>の空間構造をもっている例は多くある。その典型的なものは金毘羅宮のアプローチから境内にかけての空間や、京都五条坂、産寧坂から清水坂、清水寺境内にわたる空間がそのようなものと考えられる。

このように、この<道>における<めぐり>の空間も、<めぐり>の旅における地域的なレベルから、より小さな集落のレベルにいたるまで、日本のさまざまなレベルにおける<道>空間の空間構造となっているといえる。さらには、単に<道>の空間構造のみではなく、集落や都市の部分である建築群などの集住の場所の空間構造や、その他、洛中洛外図の絵のなかの空間構造など文化のさまざまな面にも、その<めぐり>の空間構造がみられるのではないかとというのが筆者の提出している仮説である。

次にこのような<めぐり>の空間構造の構造の特徴はどのようなものであろうか。この論文で何回も述べたように、日本においては山は祖先や神の坐す霊場であった。そこに寺ができて、それがそのまま聖地となった。峠もまた荒ぶる神々の遊行し、また鎮まっている場所であった。人々が神々の坐すと考えた、これらの聖なる場所、さらには風光明媚な場所、あるいは特に特徴はなくとも、各地の風光で、旅人の意識の宛てられる場所などをめぐるのが<めぐり>の旅であった。<めぐり>では、そのような聖地などが、継起的に、線的に配置され、全体が円環的・循環的な順路を成している。そのような場所を人々は<めぐり>、<詣>、巡礼をしていた。

したがって、この<めぐり>の空間では、図 4-2 のようにリニアにつづく道の所々に、各種の結節点が継起的に置かれる。それぞれの結節点は、その効果ないし価値に大小はあるが、本質的には等価のものである。その等価な要素が、継起的、付加的に、順次つながっていくというのがその構造である。数学的にいえばリニアといえるかも知れない。したがって、この<めぐり>の空間構造のモデルは、単純化して示すと図 4-2 のように、いくつかの結節点が、継起的、線的にリニアにつながっているものとなる。

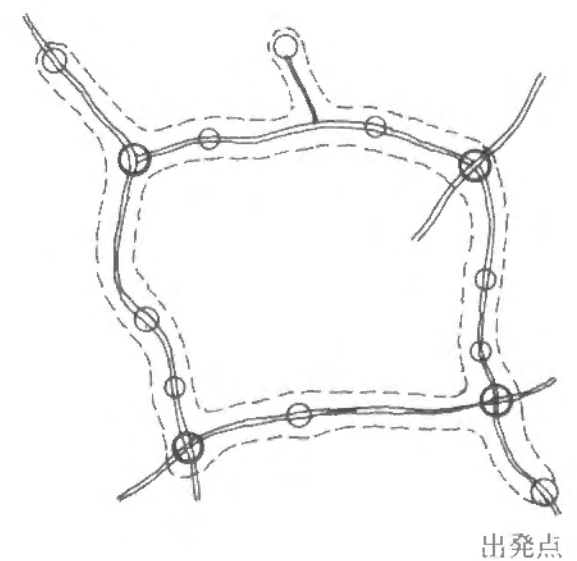


図 4-2 <めぐり>の空間モデル

それぞれの結節点の内部には、さまざまな性格、種類の装置が準備されているであろうが、ここではその結節点の内部のことについては触れないことにする。これらの結節点とは、旅の場合には、上記の各地の聖地や峠、あるいは、風光の名所や町々などになるであろう。より小さなくめぐりもこれに準ずるであろう。集落の内部の場合では、各々の要素である結節点は、入口の道標・常夜燈や庚申、地蔵、辻、寺や神社、高札場、庄屋や問屋場などの公的な建物や、その周囲、町の門、それに各家々などがそれに当ることになるだろう。

このように世界史の上でも特殊なことに属するような、大規模な、参詣の旅、寺社などの名所めぐり、巡礼などの旅、また、成人儀礼にせよ、伊勢詣にせよ、これらのくめぐりの旅は、人々の定住の人生のなかに組み込まれており、定住と漂泊が背中合せとなっているようすがうかがわれ、広く一般化していたことが推測される。

くめぐりの旅の一般化、しかも相当多数にわたることが推測されるなかでの、くめぐりの旅での、人々の空間的な経験は、人々に強烈に焼きつき、また、その経験が広範の人々にわたっていたことは確かであろう。旅をした多くの人々の意識の下に、このような日本特有の名所めぐりの旅の空間構造、くめぐりとく詣の空間構造と呼ぶべき空間認識の仕方が、人々のなかに形成されているであろう。また逆に、日本人のなかに、あるいは日本文化のなかに、そのような空間認識の仕方が、昔から潜んでいて、旅のくめぐりも、集落の空間構造も同じ空間認識の仕方の発現なのではないであろうか。

したがって、このくめぐりの空間構造、空間認識の仕方は、単に旅や集落の空間構造のみではなく、日本文化のさまざまな面に表われていると考えられる。そして日本人の空間認識の一つの仕方、その表われが、これによっているであろうと考えている。この点についての詳細な検討は、この論文の対象とはしていない。今後に残された問題である。

この論文では、旅の空間と、第2章で述べた城下町佐伯での祭の空間とに現れていることは、既に述べた。後の節で、さらに町場での祭礼の空間構造にくめぐりの空間構造が現れていることを明らかにしたい。

4-6 西欧の巡礼の旅

以上に述べたような日本のくめぐりの旅と比較して、西欧の旅の場合はどうであろうか。日本におけるくめぐりの空間構造を、さらに明確にするために、ここで中世キリスト教世界で行なわれていた、西欧の巡礼の旅の空間構造を検討し、相違点を明確にしたい。

西欧においても、特に中世以後キリスト教の巡礼が盛んであったことが知られている。西欧の巡礼はエルサレム、ローマ、サンチャゴ・デ・コンポステラなどのとび抜けて高名な目的地の他にも、カンタベリーのトマス・ベケット墓所や、トゥールのサン・マルタンのような国民級の霊場や、その他の大小の地方での霊場も多くあった。中世末フランドル諸都市の文書には、高名な巡礼地の名を数十という単位で列挙したものがあったという（註 51）。これからみると中世のヨーロッパの人々は、貴族から無名の民衆まで数多く巡礼をしていたと思われる。貧しい人々は喜捨によって巡礼を続けた者も限りなかったという。（註 52）このような点においては日本の旅と変りはないように思われる。

ヨーロッパのキリスト教信仰の伸張と成熟にともなって、十一世紀末頃になると、所有の否定と一所不住、つまり放浪というイエスと弟子たちの生活に範を取る、福音的貧困（パウペリスタ・エヴァンゲリカ）、ないし使徒的生活（ヴィタ・アポストリカ）に回帰しようとする清貧運動が起こり、その大衆版が巡礼であった（註 53）。そして、日本の場合と同じように、時代が下がるにつれて巡礼が物見遊山に近づいていったという記録もある。（註 54）

それらの巡礼は、しかし本質的には、贖罪、平癒祈願、聖戦参加など、神の救いを求めて、聖遺物や奇跡の地を目的地とした。「この巡礼の義務はひたすら歩き続けてとどまらないことであった。巡礼（ペリグリヌス）とは語源的には通過者、異邦人を意味した。」十二世紀ポアトリーの僧ラウル・アルダンの説教に「人はすべてこの地上のさすらい人、巡礼にすぎぬ。いやしくも巡礼たる者、花咲き乱れる草原、爽やかな流れ、美しい森蔭に心引かれて道を枉げ立ち止まってはならぬ」（註 55）とあり、ひたすら神を心に念じるのみで、周囲を見ることは禁ぜられていた。さらにこのことに関していえば、西欧の大聖堂、例えばシャルトルのステンドグラスや、イコン文化圏におけるイコン像において、自然描写や景観が皆無であるか、あるいは、あっても極端に貧弱なものであるという、よくうなずける指摘がなされているが、（註 56）これはキリスト教そのものがこの世を拒否し、人々が周囲の自然や事物を見ることは本質的に禁じられていることを示しているであろう。「キリスト教徒は、いわばこの世に容れられぬ漂泊の異邦人であった」ともいえよう。（註 57）

先に日本の伝統的な旅は、本質的には旅の環境の自然と、すなわち風景と一体になることによって再生し、再活性化するということであると述べた。日本人は風景のなかに神々が坐ますと感じている。ここにヨーロッパの巡礼の旅との大きな相違があるように思う。ヨーロッパの巡礼は自然空間を感得することは禁じられ、神を念ずることが第一義であり、その神は、抽象的・概念的に天に坐まして、その神は念じるが、周囲の自然空間には神はいないし、従って周囲は見ないのである。

それ故、ヨーロッパの巡礼の場合には、日本の場合とは異なり、そのような周囲の自然

の空間構造を体験し、それがその人達の空間認識の仕方となるようなことは、非常に弱かったのではないであろうかというのが筆者の考えである。同じような巡礼の旅が日本とヨーロッパにおいて共にありながら、日本では自然のなか、風景のなかを旅する。その旅の空間構造が人々の空間認識の仕方に日本ではなかった。あるいはもともとそのような空間認識の仕方が日本文化にあり、それが旅の仕方に表われている。そして結果的には、この論文で述べているように、そのような空間認識の仕方が、文化全般にその影響が及んだ。ヨーロッパにはそのような旅での空間認識の構造は希薄であった。そこにはもともと周囲の自然と一体になるというような習慣も考えもなく、そのような認識の仕方はなかった、あるいは非常に弱かったといって差し支えないであろう。

ノルベルク＝シュルツは「カトリック教国で実際に起こったことは、偉大な聖域から路傍に建立された小十字架に至るさまざまな宗教的な場所を系統的に配置し、そうすることによって景観そのものが、聖なるものとなったのである。巡礼の通路はこれらの要素を連結し、意味作用をもつ一つのネットワークを形成したのである。」(註 58) と述べ、西欧においても、巡礼の旅における、空間的ネットワークが形成されていたと指摘している。しかし、その景観は、自然そのものではなく、神の意志に沿うものとして人間の作った秩序としての聖なる景観であり、その「意味作用をもつネットワーク」は、途中の風景・順路・道は捨象され、その空間の意味というより、むしろ聖なる点と点を結ぶ、聖なる概念そのもののネットワークであり、空間という言葉を使うならば、概念的空間、抽象的空間というべきものであったのではないであろうか。そこでは地方的、景観的なレベルでの秩序の形成、あるいはデザインが行なわれているが、それは、自然の景観に無関係な、抽象的景観を形成するという、西欧に特有な非常に強い空間形成の意志が、この地域レベル、景観レベルにも及んでいるというべきであろう。

例えばアッシジの町のようなイタリアの丘にある集落の景観は石造の大きな擁壁や教会の尖塔や石造の集落自身で景観を人工的に改変している。ノルベルク＝シュルツはまた「バロックの大庭園では、幾何学的に組織した通路体系によって、見渡したところ殆んど際限のないほどの空間獲得が実現したのである」(註 59) と指摘しているが、彼によるまでもなく、西欧における景観の人工的秩序の優位と、人工の空間獲得の意志が非常に強く、明確にあることはよく知られていることであろう。そこには、自然景観とは乖離した抽象的景観、抽象的空間が人々の中に生じていて、ここにいう〈めぐり〉の空間のような構造は生じようがないであろう。

日本における巡礼や詣などの、〈めぐり〉の旅での順路がつくる景観は、ノルベルク＝シュルツのいうヨーロッパの景観的レベルでの空間の人工的な形成には至っていないし、あくまで自然のなか、風景のなかでの旅であり、それらと一体となる旅であった。あるい

は人工的な景観をつくる意志がなかったというべきかもしれない。日本の〈めぐり〉の旅では、あくまで道の周囲の景観と一体になり、周囲の空間を経験していく旅である。即ち〈道〉の空間そのものを経験していく旅であるといえる。

4-7 〈市〉としての〈道〉と町場の発生

さらに〈道〉の空間として特殊なものに、〈市〉がある。この節ではこの市の空間について考察する。

折口信夫によれば、〈市〉はもと山の神の祭りであり、冬に立った。祭りの日には、村々では娘たちが寄り合って山の神を迎え、接待く(いつく)場所(にわ)が用意された。神の接待場(いちにわ)だから、〈いち〉といわれてここに市ができた。祭りの日には、山の神が里に降りてきて、鎮魂していく。その際に身につけていたものを争って乞い取り、交換を願ったことから交易の場所となったという。こうして〈市〉は神の場所であるから、歌垣が行われ、市が物を交換する場所となっていく。市の神は山の神であり、山人や、後には山姥が山の神と考えられた。山姥が椿の枝を山から持ってきて春の事觸をし、魂ふりをしたという。椿の呪力はことのほか強く、その枝をくたくさとして振りまわすことによって非常に威力を生じると信じられていたらしい。山人がもってきた杖によって市の名が出来たもので、椿をもってきて魂ふりをしたところは海石榴市といい、大和にも、豊後にもあった。(註 60)

折口のいうように〈市〉の立つ場所は神を接待く(いつく)場所(にわ)であるから、もともと神の領域であり、〈異界〉にあった。そこは山人や他の領域の人々も来ることから、また山の神も来ると信じられていることから、〈親密な場所〉の外側、〈異界〉のなかの〈道〉などで市が行われたという。万葉集などにおいても、八十の衢と歌われている場所や道の隈のように、道の結節点、道の交差、枝分れ、折れ曲がりなどの場所はなんらかの呪力、霊力を持つものと考えられたらしい。たとえば、万葉集の巻十二-2951 の歌に

海石榴市の八十の衢に 立ち平し 結びし紐を 解かまく惜しも

とあるが、大和の海石榴市は八十の衢と歌われていて、いくつもの道の結節点であることがわかり、また地を踏みならして地霊を鎮め、歌垣をしたときに結びあったときの紐を解くのが惜しいという歌であるが、そこでは歌垣が行われていたことがわかる。また巻十六-3811 と 3812 の歌

夫の君に 恋ふる歌一首 短歌を并せたり

…今更に 君か我を呼ぶ たらちねの 母の命か 百足らず 八十の衢に夕占にも
占にもぞ問ふ 死ぬべきわがゆゑ

反歌

卜部をも 八十の衢に 占問へど 君を相見む たどき知らずも

この歌には、市と思われる八十の衢では占いを試みて聞ける場所であることが歌われている。市では、山人（山の神人）、山姥が椿の杖で占いをしたという。（註 61）

また、神の場所であるから、＜市＞には神の依代の神木が生えていた。古事記の雄略天皇の条にある歌には

倭の この高市に 小高る 市の高處 新嘗屋に 生ひ立てる 葉広 斎つ真椿
其が葉の 廣りいまし その花の 照ります 高光る 日の御子に 豊御酒獻らせ
事の 語言も 是をば

とあって、市の高いところの新嘗屋に生えている神の依代である椿の樹が歌われている。市が常に神の坐まして、呪力を備えた場所であったことを示している。椿の代りに栃の大木や行などのこともあった。

さらにさかのぼって、三国志も魏志東夷伝に「常に五月を以て種を下し訖り、鬼神を祭り、群聚して歌舞飲食し、昼夜休むこと無し。その舞は数十人、俱に起ちて相隨ひ、地を踏むこと低く昂く、手足相應ず、節奏は鐸舞に似るところ有り、十月農功畢りて亦復之の如し」とあるのは、農耕の初めと終わりに、集って歌舞飲食するのは、豊作を願い、感謝しての歌垣の様子をほうふつさせ、鬼神は、市の神、山の神であり、収穫をもたらす祖先神を祀っていることになり、市での歌垣の情景と考えてもおかしくはないであろう。

また馬韓の条には「又諸国に各別邑有り、之を名づけて蘇塗（ソト、ソッテ）となす。大木を立て、鈴鼓を懸け、鬼神に事ふ、諸亡逃して其の中に至り、皆之より還らず、好んで賊をつくる」とあり、ソトと呼ばれる別邑が有りとするが、そこはアジュールとなっていて、神の依り代である大木があり、鈴鼓が懸けられていて、山の神が祭られているというのであるから、たぶんこれは＜市＞に違いない。これらは朝鮮半島の南部の情景であるが、上田正昭が指摘するごとく、わが国の古代の習俗と共通しているのであろう。（註 62）

また日本書紀、神代上の第七段には、天照大神が天の石窟におかれになった後、八十萬の神が天の安河邊に集い、相談した記事がある。また一書には、天の高市に集ったとある。このような各地方の神々の集るのが＜市＞であることも注目される。即ち＜市＞は、領域の異なる各地の共同体の人々が寄り集る場所となっていた。そのような場所は、それぞれの共同体に対して中立的な＜無縁＞性をもっている場所、すなわち、呪力を備え、アジュール的な性格をもつ場所としての＜市＞でなければならなかったであろう。この例からもわかるように、＜市＞は、互に＜異界＞と考えている異質な共同体が互に接触し、出会う場所として、境界地帯の道に立たねばならなかった。（註 63） またこの例からわかるように、＜市＞は、道の辻や結節点ばかりでなく、きわめて古くから、河原や、その他、

中州、浜、そして山野、坂などにも立ったことが知られているが、その性質上、いずれも多くの共同体の領域に通じる＜八十の衢＞としての性格をもっていたであろう。

日本書紀のこの条の続きに、「天鈿女命、則ち手に茅纒の矛を持ち、天石窟の前に立たして、巧に俳優す。亦天香山の真坂樹を以て鬘にし、ひかげを以て手すきにして、火處焼き、覆槽置せ、かむがかりす。」とあって、天照大神を天石窟から引きだそうとして、手に櫛を頭に巻いて飾りとし、矛を持ちたすきをして、火を焚き、桶をふせて、たたいて音をたて、神がかりした。そしてさらに古事記では、同じ箇所にも「胸乳をかき出で裳緒を陰に押し垂りき。ここに高天の原動みて、八百萬の神共に咲き」とある。「占合ひまかなはしめて」即ち、占いで神意をおしはからせてともあること、また各地の神々が集う場所である処からも、これは＜異界＞にある＜市＞における情景を示すもので、巫女の神がかりのおどり、笑いや音や喧噪などのようすを示したものであると考えられる。

また、その条の直前には、その場所の情景として「天香山の五百箇の眞坂樹を掘じて、上枝には八坂瓊の五百箇の御統を懸け、中枝には八咫鏡を懸け、下枝には青和幣、白和幣を懸でて……」とあって、その＜市＞の風景が、神域を示す境の樹、神の依り代があり、その樹には鏡、ヌサなどが懸けられていたという。

また天石窟は葬所であろう。それは「常世の長鳴鳥を聚めて、互に長鳴せしむ」とあり、谷川健一が指摘するように、（註 64） 鶏と墳墓が関係が深いことから推測される。したがって、葬所の近くに＜市＞があったことになる。これは、後に述べる中世の＜市＞について、網野善彦が指摘するような葬所と＜市＞の関係と同じでもある。（註 65） 以上の諸点から、この書紀の記事は＜市＞についての記事であると推定できる。

このように＜市＞のたつ場所は、多くの領域から境＝＜異界＞にあり、中立性、無縁性を備えた神の場所、祭りの場所であった。また広い範囲から、互に異人である多くの見知らぬ人々が集った。たとえば、課役を逃れたり、災厄飢饉に苦しむ浮浪民などが、無縁性を求めて、避難場としての市に入り、喜捨を求める＜ほかいびと＞になり、また＜市の聖＞として知られた空也上人のような遊行の聖たちの勧進や説教の場ともなった。また歌垣や諸々の芸能が行われ、遊女たちもあり、人々は歌を歌い、大声をあげることができる非日常の場所であった。また、神の依代があって、いつも神々の呪力が備っていて、占いが行いえる場所で、非日常の場所であったことが、これらの歌からよくわかる。

＜市＞とは本質的には、ある社会とその外部のより広い、また未知の社会との関係を取り結び、慣れ親しんだ＜親密な場所＞を超えて、自らをより広い世界に位置づけるところであった。そこは人々が安心して暮している＜親密な場所＞から離れて、緊張して、不安であるが、また未知なるもの、新しいものへの期待にあふれて集まって来る、非日常性を帯びた、神秘にみちた空間であった。その意味で、いわば、＜親密な場所＞の外部にたいして開かれた窓、あるいは出入口のような場所であった。

またく市>に出入りして商業に携わる商人や、そこに集ってくる芸能に携わる人々は、古代社会においては、<親密な場所>に住まう定住民にとって、なにかいかがわしい、理解しがたい異人であると考えられていた。古代ギリシャ・ローマでは商業は、市民の従事すべき仕事ではなく、外国人や開放奴隷などが携わる、どちらかというとき軽蔑されるような職業とみなされていたことはよく知られている。古代の日本においても事情は同じで、これらの商人や、芸能にたずさわる人々は、領域の境を越えた<異界>からくるマレピトと考えられていた。

中世に入っても、古代からの性格が続いていて、<市>は聖なる場所と考えられていた。中世初頭には、市は「累々たる白骨の散乱する葬送の地として、刑場でもあった」。それは「墓所、葬礼、あるいはそれをとり行う人が、無縁と切り離しがたい関係」にあるために、「市場と墓所が、無縁の原理において強く結びつけられていた。」からであるという。そして市は「神々の世界、あるいは冥界との境であり、共同体をこえた境界領域である」特別な場所であった。（註 66）またそこは放下などの遍歴する芸能民や巡回する商工民、それに聖といわれた僧侶や、乞食など一般社会とは縁の切れた人々が「公界」と称し、市の開かれる場所を巡回した。市はそれらの「異人とはずれ者が作り出す空間」であった。このように一般の人々の安住する「親密な場所」の外の、異界を自由に歩きまわる定住民とは異なる人々によって市は成立していたことは、古代と変えることはなかった。

また中世以降には、そこが聖地であるところから、寺社の門前が市の最もよく立つ場所となった。（註 67）たとえば、戦国期に京都阿弥陀寺が、無縁所として、市場であった例が報告されている。そこでは殺傷はもちろん、国質所質、喧嘩口論、押買狼藉が禁止されていた。さらに中世の市では、「債権の取立ても固く禁じられていた。債務や罪を負った人も、下人も、市の場では追及をまねかれることが出来た。そして万一、なにか事件がおこった場合でも、それはその場のみで処理され、市の外には持ち出さない習慣であった。平和と自治は市の原理であったのである。」（註 68）もともとアジュールというのは「無縁」即ち、世俗の縁と切れることで、社会の諸規制、諸制約から開放されることであり、それが保証されている場所である。さらに具体的にいえば、その場所とそこに住む人は、外部の権力がそこに入れない不人権をもち、地子、諸役が免除され、普通の人には制限されていた自由通行権を持っていた。そしてさらに平和領域であり、平和集団であった。そこは呪術的な、またさまざまな神に結びついた聖なる場所と考えられたので、そのような特権を持つと考えられていた。（註 69）このように中世においても、<市>は無縁性をもち、<親密な場所>の外側の、境界領域という<異界>にあり、多くの領域から、多様な見知らぬ人々の集まる場所であったことは古代と同じであった。

このように<市>は、非日常の特殊な場所であることがわかったが、その空間の特質はどのようなものであろうか。先にみた<親密な場所>である集落は、山々や森に囲まれた静謐な空間であり、個人の価値と結びついた、自己が、その中心となる私的な空間であった。その<親密な場所>を囲む山々の<異界>は、親密な集住の場所を囲み、保護する神々の空間であり、そして<道>は、やはり<異界>にあって、神の遊行する場所であり、個人はそこでは疎外され、神から強制される空間であった。

<市>の空間は、このようなく親密な場所>、<異界>あるいは<道>の空間とは、様相を大きく変えている。そこは、なによりも一時的・仮設的な場所であった。<市>のないときは、中世には、そこは葬所であり、刑場でもある<異界>であり、粗末な草葺の柱だけの市屋がまばらに立ち並ぶだけの、荒涼とした場所であり、<市>の立つ日には、一転して喧噪で、歌垣、芸能などが行われて、動きにみちた祝祭的な空間となった。

<市>の空間の形は、あくまで交通の要衝として八十の衢であり、<道>であった。絵巻に描かれた<市>は道の空間であった。従って、<市>はある範囲の道の線的空間として理解すべきものと思う。この点において、ギリシャ・ローマのアゴラやフォーラム、ならびに西欧の聖堂前の広場や、マルクト広場という、<市>の場所が広場であるという伝統とは、日本の場合は異なっていることは注目すべきであろう。もともと日本には広場空間の伝統がなく、<道>空間である、線的空間の伝統が強い。

そこでは<異界>の中の<道>の空間の性質を原則的に備えることになる。しかし、そこはあくまで人々が集ってくる場所であり、上述のような性質をもった<市>の空間であるから、個人はまったくは疎外されてはおらず、しかし<親密な場所>ほど個人を包む空間でもない。あくまで<道>の空間ではあるが、他人との、異人との接触が可能であるところである。もともと<市>は仮設的、一時的なものであったが、常設となっても、本質的には仮設的、一時的な空間である。ある期日、ある時間域の間だけ、その本来の、繁華で祝祭的な様相を示す。

社会の生産性が増大するにつれて、市に居住する人も増えて、市は仮設的、一時的であったものが、常設的になり、市は町場に成長する。そして社会のはずれ、<親密な場所>の外側の位置に形成されてきた市が、逆にその周辺の農村社会の新たな中心になる。しかし、仮設的、一時的な性格は保たれ、洗練された芸能、遊楽が栄え、また市の喧噪や、未知の領域から、多くの商品や人々が集るといふ非日常的な性格は保たれ続けられていく。この<市>の空間が、町場の商業地となり、町場の繁華な空間を作るようになり、都市のもととなった。アーバンイズムはもともとこのような非日常性の場所であったのである。このようなく市>が町場、都市に発展し、その性質も受けつがれていく。その過程のようすが、中世末のキリスト教宣教師の書いた記事からうかがうことが出来る。弘治三年（1557

年)の「イエズス会日本報告集」には「人口一万を越えたる市」と報告されている山口は、京都を越える繁栄とまでいわれていたが、常設の店舗はなく、六斎市の市日ごとの商業が行われていたにすぎないという。(註 70) またルイス・フロイスによると天文二十三年(1554年)の山口には「毎月五、六回市があった」とされている。(註 71) また同じ頃の北条氏の関八州の根拠である小田原も、宿場町であるよりも農業生産を主体にした集落であったという説もある。戦国大名の段階では、全家臣団の城下集住はほとんどみられず、戦国初期においては商業も、常設店舗を構えるようなことはなく、六斎市に象徴的な、市日ごとの市座の棚を構える程度であったといわれている。(註 72) このように十六世紀の半ば頃の段階では、未だ常設の市は出来ておらず、六斎市のような定期市であったようであり、町場というわけには未だいかないうであったが、戦国時代後期に至って、城下町建設に際して、商人優遇策である楽市楽座によって常設の市が出現してきたという。(註 73)

城下町建設に際しては、城下を通る街道、即ち往還に沿って、常設の<市>である商人町を置き、その裏道に職人町を置いた。往還は、集落内の道の中でも外部の<異界>に通ずる<道>として、他の<道>とは異なる特別の<道>であった。そこは依然<市>としての性格を保っていて、町の中心であり、商家が並び、町の中では一番繁華な場所であり、周辺の農村から、町の規模に応じて多くの人々が集った。また先に述べたように、遍歴する芸能民や巡回する商工民、乞食、僧侶などの異人の集るところであった。

またこのように人為的に町が作られる場合には、その町の構成員はもとからそこにいた者は殆んどなく、以上に述べた巡回する商工民や、近在からその町に集められた者たちであった。江戸や大坂のような大都市であっても、「市民の一部分は僅か二代、三代前の移住者の子であり、他の多数は村民の町に居る者にすぎなかった」(註 74)ので、町の構成員は、村から一時的に町に来ている者、すなわち自分の帰っていく先の各地の村落共同体のなかに、自己の本拠があると考えていた者と、漂泊民の子孫とであり、その構成は多様であり、また半定住というような状態であった。この意味でも、町は通常の<親密な場所>とは異なり、<異界>としての、あるいは<市>としての性質を保ちつづけていた。

このように<市>は、中世末から近世初頭にかけて、町場に発展していった。そこは集住の場所として、<親密な場所>の側面をも持つようになっていった。しかし、そこは本来<異界>のなかの<道>であった<市>であり、未知の領域から、異人である多くの人々や商品を集め、芸能や遊樂が栄える、喧噪で、繁華な商業町であるところから、また無名性が支配する場所でもあり、さらに上述のように、町の住民そのものが半定住者のような構成であったことから、この<市>の発展した町場は、<異界>あるいは<道>としての性質も、依然、強く合せ持っていた。

4-8 祭礼の空間構造

このような町場において、<異界>や<異界>のなかの<道>としての性格が特徴的に表われるのは、祭礼の時である。そして祭礼の時には、先にみた<道>の空間の特性である、<めぐり>の空間が、その町場の空間構造に顕著に表われてくる。第2章の佐伯の祭の空間構造の分析において指摘したとおりである。なぜそのようなことが起こるのか、ここではその理由とその構造をさらに分析してみる。そのためにまず祭について考えてみる。

日本の祭には神輿や山車、鉦の渡御がつきものである。しかし、もともと古来の日本の集落での祭はこのようなものはなかった。平安時代中期に京都の祇園御霊会に山が出るようになったのや、中世になって、有名な日吉の神輿、春日の手輿に乘せてかついだ神木の例があるが、現在のようなきれいな神輿が多く祭で使われたのは、後に述べるように、近世に平和になってからで、町場から流行したものである。(註 75) では古来のもともとの祭とはどのようなものであったのだろうか。

まず日本の神々について見てみよう。神々については、タカミムスビ神話とアマテラス神話の二つの系統があり、前者を高天ヶ原系として、大和朝廷という支配者による日本の神道の系列、後者を日本のより古い南方系統の先住民族のものとし、別個の民間信仰となったという説がある。(註 76) 折口信夫はこれらのうちの後者の神々を<まればと>という遊行神として、「神、あるいは、神か人かの表象の明白ではない存在、死者、祖先、妖怪、霊魂などが、時を定めて妣の国、海の彼方、死者の国、常世の国などから人間の世界、村を訪ねてきて村人を寿ぎ、村人に迎えられて帰っていく」とした。(註 77)

柳田国男はこれらは祖先神であるとしている。いずれにしても、古来の農村集落での祭は、基本的には、このような遊行神、あるいは祖先神が、集住の場所を訪れて、人々に迎えられ、もてなしを受け、そして人々を寿ぎ帰っていく過程であって、神の渡御とは神が人々の間をわたり、寿いでいくことである。神が家々をまわって、家々で迎えられ、供物をささげられ、もてなしを受ける。折口信夫は<まつり>とは、訪れてくる神に対して、献上物をして神慮を和め、ねぎらう行事としている。(註 78) 古来の祭では、神が集落の家々を<めぐって>いたという。この神は祖神であり、氏の神であるから、本来は家毎に、あるいは一門毎に一つ一つの神があった。一門が大きくなり、集落が大きくなるにつれて、また時代が下がるにつれて、集落の神が共通となり、その集落の神ということになっていったのであろう。そして祭の期間だけ、山から里のお旅所に渡御し、そこでその集落に福をもたらした。(註 79)

上田正昭氏は祭の本質を次のように述べる。「祭の本質はケの活力が衰退したケガレの

状態から、神を迎えてのハレの場に入り、再び活力のあるケの生活へと循環することにある。神迎えや神祭は、ケ（衰）ガレ（枯れ、また離れ）を脱却して日常の活力をとりもどし、ケを充足するためになされる」「ケガレのものと姿は、衰枯れ、衰離れにあって、ケガレは日常における生命力や霊力が枯渇したり、遊離したりする状況を反映することばであった。したがって神を迎えてケガレからハレの聖なる秩序に入り、生命力を振起して、再びケの俗なる世界に帰属するプロセス」が祭であったとする。（註 80）

したがって上田正昭氏によると、祭は三つの段階からなる。その第一段階には、ケガレの状態からハレの状態に入るための、イミの期間であり、神迎えのための前儀に相当する。第二段階は神を祭る本番のハレの時間と空間であって、神迎え・献供・神人の交流・神送りがその主な内容であり、祝祷・卜占・託宣・歌舞あるいは競技などや、また神人共食の祭儀やタマフリとしての鎮魂をともし祭儀もある。第三段階がハレからケに復するための直会と饗宴である。（註 80）

このなかの第二段階の神祭りのなかで、集落の神として、神を祭場にお迎えするのが、現在では神輿の渡御であるが、集落での古来の祭の多くでは、神々の降臨は、祭場のひもろぎに直接お迎えしたり、あるいは、御幣即ちミテグラの依坐を人間が御持ちして歩いて祭場におはこびするか、あるいは神馬にお乗せして祭場にお迎えした。神輿にお乗せするようなことは恐らくなかったであろう。神の来臨は暗闇祭と称して信心のない人には、もともとは見せたくないものであったから、（註 81）神輿にお乗せして練り歩くというのは、祭の目的に反していたのである。日本古来の祭りは、古代の一日の始めである夕刻から始まり、朝に終わっていた。そして村落ではその共同体の祖先神、土地神を祀り、もてなして、神との合一をはかり、その年の作物の順調な成育と豊穡を祈る予祝儀礼と、また秋には収穫の喜びを神に感謝する収穫儀礼が祭であった。それは定住農民の祭であり、農耕のサイクルに合せられていて、村民はすべて祭に参加していた。このような祭には、見物人はありえなかった。

しかし、町場の発生とともに、そのような祭が変化していく。この点について柳田国男は「日本の祭の最も重要な一つの変り目は……一言でいうと、見物と称する群の発生……であろう」と述べ、神輿や山車、鉦の行列などを伴う町場での祭の発生を指摘し、それを村の祭と区別して祭礼といった。（註 82）祭礼での見物人は、町場の発生にともなって登場した。町場の構成員は、先に述べたように、多様で、半定住ともいえるものであり、また、町場は、もともと＜市＞の性格をもつ場所であるり、開放的で、出入り自由なところで、領域外の異人が多く集る場所であった。そのような場所の祭、祭礼になって、領域外からの人々、あるいは、町場の構成員ではあるが、必ずしもその共同体に完全には属していない人々が、見物人として登場することになった。同時に、＜市＞の性格をもつとい

うことは、歌垣や諸々の芸能が行われていた場所であるから、それらが祭礼の風流と結びつくのは自然であった。古代の歌垣やアメノウズメの踊りからわかるように、もともと＜市＞の神は芸能や風流を好まれた。

このように町場での祭礼では、見物が祭の大きな部分になった結果、そして芸能の場としての＜市＞の性格が祭礼の神輿の渡御を生み出し、神輿に神を乗せて祭場に進む部分は、昼間におこなわれることになった。そして、祭礼の行列は、ますます華やかなものになっていくことになる。

このようにして、特に近世の平和期以後、町場の祭礼で、もとは神様を祭場へお迎えする手続であった神輿の渡御が、ますますきらびやかになり、本宮から御旅所へ行くのに、町の要所々々を通って行くようになった。さらには御旅所から町内を巡行してまた御旅所へ帰るという形式も生れた。柳田は、これは神の御降りという意味がだんだん不明となると同時に、それを遊幸と解する考え方が生じてきたからであるという。すなわち、町をめぐることにより、神の幸を町中におよぼすという考えであろう。もともと日本の神々は、先に述べたように、人々の間をくめぐり、寿ほぎ、福をもたらし、また場合によっては懲罰も行っていたのである。この人々の間をめぐるという日本の神々の伝統が、神輿の巡行を生んだと考えられる。この神輿の渡御すなわち神様を祭場へ迎え申す手続きが、町場において上述のように変化してきて、祇園祭を始めとして、さまざまな形で美しく演出されるようになったのが祭礼であり、日本の祭の特色はこの神輿の渡御の部分が異常に発達したことであると柳田国男はいう。（註 83）

この点についてももう少し考えてみたい。町場の祭礼の最も古い例である祇園祭はもと祇園御霊会といい、貞観十一年（864年）疫病が流行した際に、その原因と考えられた怨霊のたたりを鎮めるために始まったという。但し祇園祭には神輿の渡御に加えて、山鉦の巡行がある。現在では、この山鉦の巡行が祭の主体となってしまった感があるが、本来それは、神の渡御を迎える町の人達の歓迎の行列であるという説もある（註 84）。しかしこの歓迎の行列自体は、それぞれの御神体を乗せた山鉦が巡行し、しかもその先頭は疫除けを象徴する長刀鉦であることから、この行列は祭の第2段階にあり、本来の祭の主要部分である八坂神社から御旅所までの神輿の渡御に先だって、衰枯れ（ケガレ）た町の穢とタマフリの役割があると考えられる。

大坂の夏祭りである天神祭も、疫病や旱魃、長雨、落雷など一連の災を道真の怨霊のたりのせいだとし、それを鎮めるために創祀された北野天神に発する天神信仰が各地の町に広がり、その大坂における祭となったものである。天神祭は、船渡御によって、町々をくめぐり、夏枯れを払拭することを目的とする（註 85）これも穢とタマフリがこの船渡御の機能であると考えられる。

筆者らの調査した佐伯においても、第2章、5-3において、佐伯のくめぐり>の空間として、若宮八幡の神幸祭の空間について述べたとおり、享保十四年（1729年）以降、毎年八月に夏祭りとして、きらびやかな行列が町中をめぐるようになった。この他にも、ほとんどの町場で夏祭りが行われるようになった。

これらは典型的な町場の祭礼である。町では、村で祈ったような農耕の予祝や収穫の感謝というような農耕に関する祭は、直接は必要がなかった。町場で最も恐ろしいのは夏に起こる疫病や、火災や地震の災厄であり、また商売の繁盛を神に願う必要があった。町場で祀られている神は、これらに効験のあらたかな神であった。特に夏枯れとその表われである疫病などによって、ケガレ=褻汚れているために、祭によって生命力を振起しようとして、町場ではほとんどが夏祭りとなった。これらの町の祭礼は、神が町の中を巡行することにより、先の遊幸という考えの他に、町なかのケガレを清めるという、祓の思想がある。祓の思想が御霊信仰と結びついて疫病の退散を祈る形の祭として町場において、夏に発展してきたのがこれらの祭礼であろう（註 86）。あるいは夏枯れした町を祭の神幸や山鉾の巡行によってタマフリし、生命力を喚起しようとしているとも解釈できよう。

このように祭の機能、神幸の機能は、先に述べたように集落の祭とはまったく違うことに注目したい。そこでは神々が、人々とともに町中をくめぐり>のである。これは旅において、旅人が神々の宿る自然のなかをくめぐり>のとは、神と人とが逆ではあるが、同じ構造であることに注目したい。

先に述べたように町の構成員は、農村と違って、各地からの半定住の人々の集りであったから、彼等には共通の祖先神はなく、また農業上の豊穡を祈る必要も直接にはなかった。むしろ都市民にとって最も恐ろしいのは疫病や火災などの天災であり、それを防ぐ神が必要であった。従って、祖先神、土地神というより、町における神は、他所から勧請してきた神、それも普通は遠くの全国的規模の靈験あらたかな、疫よけ、災よけの神、それに商売の神が勧請されることが多くなるのは当然であろう。

そしてこれらの町の神は、最も基本的なく親密な場所>である集落の神とは異なり、もとは旅を通じてはじめてめぐりあえる神、いわば漂泊民の神、非定住民の神であり、あくまで旅の心で祀る神であった。その祭も村の祭とは異なっていく。柳田国男は「物忌の簡略、すなわち旅人の道すがらの参詣のみは、土地の神々の祭に守られている最も手軽な精進をすらも、守らずともよいかの如くに考えられ始めた。」（註 87）として、町内の神まつりには、はじめから祭の第一段階である物忌の精進は欠落していたとする。それは、町場で祀られている神は、旅の心で祀る神であったからというわけである。（註 88）

あるいは、町の祭は、町というく場所>の再活性化をはかるという意味が強かったのではなかろうか。上田正昭のいう、祭の第一段階であるイミの期間、神迎えの前儀の段階で

あるというのは、具体的にはどのような意味をもつかかわりにくい。吉野裕子のいうように、イミのこもりは、一度死んで母胎へ回帰することであり、再生するための準備期間である、すなわち祭は擬死再生という説に従うと、（註 89）場所が死を擬くということは意味をなさなくなる。祭の第一段階であるケからケガレ（ケ離れ）すなわち日常における生命力や霊力が枯れる状況を、イミによって人が作る必要がなく、場所そのものが夏枯れや、疫病によってすでに生命力が枯渇している状況があるので、第一段階は必要がないと考えられていたと考えるほうがより正しいのではないか。

村の祭では、祭の第一段階で人がイミをし、第二段階に入って、人が再生し、活性化することによって、作物も再生し、収穫が保証されるというという信仰があった。しかし、近世に入って時代の町場の祭では、人の再生と場所のタマフリとが直接結びつくという信仰は生れず、町というく場所>が疫病や夏枯れによって、タマフリの対象となっていて、神が町をくめぐり>ことにより、タマフリされ、ケガレが祓われ、活性化される。場所を活性化するために、神がくめぐり>必要があるということで神輿の神幸が発達したと考えられる。町場の祭はその本質から空間的・場所的であるといえる。

これらの神々が町に勧請されたのは、前節にみたように、すでに江戸時代に入るところから、皇室の伊勢神宮や全国的規模の神々への信仰が、民衆の間に広く行われるようになり、それらへの参詣、くめぐり>の旅が広く行われていたからでもある。また西国三十三ヵ所、四国八十八ヵ所への巡礼も盛んになっていた。

それら神々の信仰に不可欠のくめぐり>の旅は、定住民にとっても、定住の生活から抜け出て、一時的にもせよ、非日常的な漂泊生活をおくり、周囲の自然環境と継起的に配置されている信仰の場所と一体になることにより成立していた。それは例えば四国八十八ヵ所における同行二人のくめぐり>と同じなのである。すなわち神と一緒に、仏と一体となって循環的に自然のなかをめぐるのが日本の古来からの、漂泊における個人と神との関係であり、仏教修業の一つの形であった。それは漂泊という過程における人々とその神との関係であった。そのような漂泊の旅、くめぐり>の旅は、すぐれて空間的であるといえる。そしてその漂泊の空間は、漂泊する人々の空間認識の仕方を形成していたにちがいない。漂泊民はいうに及ばず、その子孫や定住民にもこのようなくめぐり>の空間の経験者はどんどん増加していたに違いない。

新しい町の神を選び、祭礼を考え、演出する段階の前に、すでにこのような遠くの神への多くの個人の参詣、くめぐり>があったことに注意しなければならない。くめぐり>の体験が多くの人々にあり、町の場所の活性化をはかる祭を行う段階で、人々が旅で経験した空間構造、空間認識の仕方、すなわち先に述べたくめぐり>の空間構造でもって、その祭を演出し、徐々にその空間構造を祭において完成していくことになるのは必然的である

う。祇園祭の山鉾巡行や天神祭の船渡御や、先に述べた佐伯の例などでは、祭られる神と祭る人々が一体となって、町内を巡るという〈めぐり〉の空間構造となっているのは、このように解釈できるであろう。

町場の祭礼の形式、ならびに山車、屋台や太鼓など祝祭と結びつく祭礼の道具立てが整うのは、多くは文化文政期であるという（註 90）ことから、〈めぐり〉の旅が、すでに盛んになっている時期と一致していて、上述の仮説を補強している。

この節においては日本の町場の祭、祭礼において神幸部分が異常に発達したのは、町の構成員である非定住民が、その神々を町の神として勧請し、それらの神々の信仰に付随していた、日本に伝統的にあった非定住民的な空間認識の仕方であり、〈道〉における空間構造であった〈めぐり〉の空間構造を、その町の場所の活性化をはかる祭礼の空間に導き入れ、それを徐々に完成していった結果であるということ述べた。そして、それは伝統的な日本の神のあり方、すなわち、神々が家々を〈めぐり〉、福をもたらすというあり方から生じたともいえる。そして非定住民的な要素の強い町場において、その空間が、町に特有な見物人の存在によってさらに発展したためであることをみた。かくして町の祭礼の空間、神輿の巡行の空間にも、日本における〈めぐり〉の空間構造が顕著に表われているのである。

4-9 結 論：日本文化と〈めぐり〉の空間

この章においては、道の空間の諸性質を明らかにした。まず、第1節では〈親密な場所〉との対比において、〈道〉の空間の一般的な性質を検討し、第2節では〈異界〉のなかでの〈道〉とは異なった特殊な道といえる〈親密な場所〉での〈道〉について述べ、その空間構造が〈親密な場所〉と同じ空間構造を持っていることを示した。第3節では〈親密な場所〉から〈異界〉への出入口に塞の神が〈親密な場所〉を〈異界〉からの悪しきもの、荒ぶる神の侵入に対して守っていることを示し、第4節では日本の旅の特性は、〈道〉を遊行する神にたいして手向けをし、土地褒めをしながら、自然の中を、自然と一体になって〈めぐり〉をして行くのであり、また、そこに擬死再生という一度他界のなかで死んで、再生し、活性化するものとしての旅という考えがあることを示した。第5節ではさらにこのような旅が〈めぐり〉の旅として、線的に、循環的に聖地をめぐる構造があり、これが日本の〈道〉空間の構造として、〈めぐり〉の空間構造ともいうべき空間の認識の仕方が、日本文化の中のさまざまなレベルに見られ、深く根付いていることを示した。第6節においては日本の旅を西欧の巡礼の旅と対比・比較してその性格を明らかにして、〈道〉の線的、循環的な構造が、西欧とは異なる、日本に特有の性格をもつことを示した。第7節に

おいては、〈市〉が、町場へと発展していくようすをみ、その空間の特性として、一時性あるいは仮設性、祝祭性、無縁性、呪的な力のある神祀りの場でもあることを示した。第8節においては、その市の発展したものである町場において行われている祭礼の空間構造に、〈道〉の〈めぐり〉の空間構造が表われていることを示した。

以上に見たような〈めぐり〉の空間認識の仕方は、さまざまなレベルにおける集住の場所の空間構造のみでなく、日本の文化のさまざまな面に現われている。その一つの例として、例えば、絵巻や洛中洛外図の屏風絵にも、それがよく表われていると考える。

絵巻や洛中洛外図の屏風絵などの日本の絵画において、伝統的には、平行軸測投影図が用いられていたことにまず注目したい。よく知られているようにルネッサンス以後ヨーロッパでは透視図法が発明され、それ以後ヨーロッパの絵画はそれを用いるようになった。透視図では、見る視点が固定され、絵画の前提として、その位置が決められているのが特徴である。見る人の視点は固定され、移動しないことが前提となっていて、その固定した視点の前に絵画の画面が展開する。見る人がその絵の世界の中心となっているということよく知られていることである。ところが、平行投影図というのは、図法として、図を見る人が、視点を常に移動させて、図を見ることが前提となっている。日本の絵巻や洛中洛外図の屏風絵などでは、絵を見るためには、見る人が移動することが、見ることと不可分に結びついているのである。図法として結びついているのである。

また絵巻という描き方は、巻物にしてあることからわかるように、移動してみることとなる。現実には絵を移動させているのではあるが。そして絵の中身は、道の進行とともに場面が次々と移り変わり、その時々、結節点ともいえるべき場面が次々と現われて、描かれている。道に沿って、ところどころに風景や、寺社や町などが現われてくるのは〈めぐり〉の空間そのものを描いたということができる。

また洛中洛外図についても、その描写の方法は道に沿って建っている寺や社、その他の名所としての建物や、名高い町角が、継起的に連続して描かれている。京都の格子状の道に沿っているとはいえ、本質的には線的な道に沿って移動して見ることになる。その構成は、京都の東南の、稲荷山、東福寺、あたりから始まり、東山に沿って、順次北上しながら、清水、祇園、南禅寺、真如堂、比叡山と描かれている。その下には東洞院、烏丸、室町などの南北の道筋が、東山に平行に描かれている。西側についても同じように描かれている。図の構成としては、全体が屏風の開く方向、即ち南北に沿って、描かれていて、その方向への線的な構成が強く、〈めぐり〉の空間であるといってもよい。（註 91）

従って、絵巻や洛中洛外図は、〈めぐり〉の旅の空間認識と同じ仕方で、描かれ、それを絵画上に再現したものであり、〈めぐり〉の空間認識の現われが、日本文化のなかに浸

透している一つの証拠である。この他にも回遊式庭園や、現代の修学旅行や観光旅行もそのような空間認識の表われであろう。

ところで吉川幸次郎は、日本語の特徴を、万葉集 巻六-919 の山部赤人の歌「若の浦に潮満ち来れば 渦を無み 芦辺をさして 鶴鳴き渡る」を引いて次のように説明する。

はげしいイントネーションをもたぬ一方、渦を無み 葦辺をさして といひ 渡るの前に 鳴き がくつつくというふうには、あとの句への連続を必ず要求する語尾変化は、他の言語では珍しい。そして、万葉の長歌のように長い詩を、ただの一センテンスで歌いあげる（註 92）

ことに、特殊性があるとしている。このように＜コト＞や＜風景＞が、次々とつながって歌われていくという日本語の特質は、筆者が＜めぐり＞の空間として、日本の道の空間について、この論文で示してきたことと通じているのではないか。日本では＜ことば＞も、やはり＜めぐり＞の空間と同じように、線的（リニア）につながっているといえよう。この言語空間と生きられる空間との構造の一致、あるいは相似は、日本文化での認識構造を反映するものといえるのではないであろうか。

筆者はこの章で、＜めぐり＞の空間構造というものが、日本の＜道＞の空間に、大きな地方的なレベル、地域的レベル、さらには町や集落のレベル、あるいは建物群での空間構成にも見られること、また、絵巻や洛中洛外図のような絵画においても、そのような空間構造が見られ、＜めぐり＞の空間が一貫して、広く日本文化のなかに見られることを明らかにした。そして、日本語の特徴のなかにも、それと通じる認識の仕方があることを指摘している。

● 第 4 章 引 用 文 献 及 び 註

- 1 C. ノルベルグ=シュルツ 加藤邦男訳 実存・空間・建築 鹿島出版会 S D 選書 p. 52
- 2 Lynch, Kevin The image of the city M. I. T. Press
- 3 C. ノルベルグ=シュルツ 前掲書 p. 55
- 4 O. F. ボルノウ 大塚恵一他訳 人間と空間 せりか書房 p. 99
- 5 O. F. ボルノウ 前掲書 p. 98
- 6 O. F. ボルノウ 前掲書 p. 114 においても「ギリシャ伝説のアンテウスが母なる大地との触れあいのなかで、新しい力をつねに獲得するように、人間はさすらいあるくことで若返るのである。しかも人間は一般的に言って、不断にくりかえされる若返りにおいてのみ、その本質を充足することができる存在」とあって、さすらい歩くことが、古代ギリシャ世界でも、日本と同じように考えられていたことを述べている。またシュテンツェルの「人間は……ますます表面的になっている現存在から……生き生きとしている根基へと帰還することによって自分自身を若返らせるだけでなく、さらに世界にたいしても新しい、より情味のある関係を獲得し……」を引用して、さすらい歩きの人間にとっての重要性を指摘している。
- 7 O. F. ボルノウ 前掲書 p. 114
- 8 丸茂武重 古代の道と国 ロッコウブックス 六興出版 p. 54
- 9 O. F. ボルノウ 前掲書 pp. 97～101 においてもこのような見解がみられる。
- 10 O. F. ボルノウ 前掲書 p.
- 11 中部よし子 城下町 記録都市生活史 9 柳原書店
- 12 中部よし子 前掲書 p. 122
- 13 小和田哲男 城と城下町 教育社歴史新書＜日本史＞97 p. 204
- 14 C. ノルベルグ=シュルツ 前掲書 p. 171
- 15 斎藤信訳 イエズス会日本報告集 第111期第 巻 同朋舎
- 16 折口信夫 道の神 境の神 全集第16巻 p. 447
- 17 牧田 茂 道の民俗・旅の民俗 道の文化 内 講談社
山田宗睦 道の神 淡交社
柳田国男 石神問答 全集 第12巻
大護八郎・小林徳太郎 庚申塔 木耳社
大護八郎 石神信仰 木耳社
などの中にさまざまな道の神・塞の神などの石神の例があげられている。
- 18 芳賀 登 宿場町 記録都市生活史 11 p. 23
- 19 金井 円・広瀬靖子編訳 みかどの都ーザ・ファー・イーストの世界 桃源社
- 20 M. エリアーデ 前田耕作訳 イメージとシンボル エリアーデ著作集 第4巻

- せりか書房 p. 53
- 21 柳田国男 石神問答 全集 第12巻 p. 70
 - 22 遠藤秀男 富士宮の道祖神 緑星社 p. 125
 - 23 大護八郎他 前掲書 p. 6
 - 24 大護八郎他 前掲書 p. 43
 - 25 吉野裕子 増補日本古代呪術－陰陽五行と日本原始信仰 大和書房 pp. 26～38
 - 吉野裕子 隠された神々－古代信仰と陰陽五行 講談社現代新書 405 p. 37
 - 26 折口信夫 石に出で入るもの 全集 第15巻 p. 255
 - 27 牧田 茂 道の民俗・旅の民俗 道の文化 講談社 内p. 134
 - 28 阿部謹也 甦る中世ヨーロッパ p. 48
 - 29 五来 重 遊行と巡礼 日本の旅びと 朝日カルチャーブックス 21 大阪書籍 内
p. 23
 - 30 折口信夫 道の神・境の神 全集 第16巻 p. 447
 - 31 桜井満訳注 万葉集 下 旺文社文庫 p. 144
 - 32 桜井満訳注 前掲書 上 p. 453
 - 33 桜井満訳注 前掲書 上 補注 9 p. 376
 - 34 桜井満訳注 前掲書 下 p. 458
 - 35 真野俊和 旅のなかの宗教 巡礼の民俗史 NHKブックス 368 pp. 4～14
 - 36 五来 重 前掲書 pp. 9～19
 - 37 宮家 準 修験道－山伏の歴史と思想 教育社歴史新書 174 pp. 150～158
 - 38 五来 重 前掲書 p. 29
 - 39 梅原 猛 日本冒険 第1巻 異界の旅へ 角川書店 p. 25
 - 40 紀野 一義 遍歴放浪の世界 NHKブックス 58 p. 61
 - 41 山折哲雄 日本人の心情－その根底を探る NHKブックス 424 p.
 - 42 鈴木秀夫 森林の思考・砂漠の思考 NHKブックス 312 p. 15
 - 43 例えば、梅原猛
 - 44 西川幸治・土井崇司他 歴史の道－榛原大宇陀保存整備計画 雑誌 環境文化
環境文化 No. 51 '81 7月号 環境文化研究所
 - 45 真野俊和 前掲書 pp. 34, 35 また、大宇陀のわれわれの調査においても、大峰山
登山がこのような成人儀礼となっていた。また榛原における聞取りでも、明治か
ら昭和初期まで娘の伊勢詣が、よい結婚の資格をうるために多かったという。
 - 46 宮本常一 伊勢参宮 教養文庫 743 社会思想社 P. 168
 - 47 藤谷俊雄 「おかげまいり」と「ええじゃないか」 岩波新書 D112
 - 48 ケンベル 斎藤信訳 江戸参府旅行日記 東洋文庫 303 平凡社 p. 49
 - 49 宮本常一 前掲書 p. 126

- 50 西川幸治・土井崇司他 前掲書
- 51 渡邊昌美 巡礼の道－西南ヨーロッパの歴史景観 中公新書 p. 168
- 52 渡邊昌美 前掲書 p. 55
- 53 渡邊昌美 前掲書 p. 212
- 54 渡邊昌美 前掲書 p. 172
- 55 渡邊昌美 前掲書 p. 248
- 56 例えば、山折哲雄 前掲書 P. 116
- 57 渡邊昌美 前掲書 p. 212
- 58 C. ノルベルグ＝シュルツ 前掲書 p. 157
- 59 C. ノルベルグ＝シュルツ 前掲書 p. 157
- 60 折口信夫 ほうとする話 p. 432、山のことぶれ p. 465、花の話 p. 481 全集 第2巻
- 61 折口信夫 花の話 全集 第2巻 p. 481
- 62 上田正昭 古代の祭祀と儀礼 岩波講座日本歴史1 原始および古代1
pp. 327～329
- 63 赤坂憲雄 異人論序説 砂子屋書房 p. 70
- 64 谷川健一 常世論－日本人の魂のゆくえ 平凡社選書 81 p. 253
- 65 網野善彦 増補 無縁・公界・楽 日本中世の自由と平和 平凡社選書 58 p. 54
- 66 網野善彦 前掲書 p. 52～57
- 67 網野善彦 前掲書 pp. 355
- 68 網野善彦 前掲書 p. 354
- 69 網野善彦 前掲書 pp. 116～130
- 70 小和田哲男 前掲書 p. 82
- 71 ルイス・フロイス 柳谷武雄訳 日本史I 東洋文庫 4 平凡社 p. 149
- 72 小和田哲男 前掲書 p. 85
- 73 小和田哲男 前掲書 pp. 85～89
- 74 柳田国男 筑摩書房 全集 第10巻
- 75 柳田国男 祭から祭禮へ 日本の祭 内 全集 第10巻 筑摩書房 p. 181
- 76 大護八郎・小林徳太郎 前掲書 p. 6
- 77 大護八郎・小林徳太郎 前掲書 において 岡正雄 日本民族の起源 pp. 46～47からの
引用 原典入手できず再引用する。
- 78 折口信夫 村々の祭り 全集 第2巻 p. 447
- 79 柳田国男 山宮考 全集 第11巻 p. 347
- 80 上田正昭 祭の構造 京大教養部報 No. 166 87年10月26日号
- 81 柳田国男 祭から祭禮へ 前掲書 pp. 182, 183
- 82 柳田国男 前掲書 p. 182

- 83 柳田国男 前掲書 p. 238
- 84 米山俊直 都市と祭の人類学 河出書房新社 P. 152
- 85 米山俊直 天神祭 中公新書 p. 42
- 86 真弓常忠 神と祭りの世界－祭祀の本質と神道 朱鷺書房 p. 58
- 87 柳田国男 前掲書
- 88 松平 誠 祭の文化 都市がつくる生活文化のかたち 有斐閣 p. 43
- 89 吉野裕子 増補日本古代呪術－陰陽五行と日本原始信仰 大和書房 p. 13
- 90 松平 誠 前掲書 p. 48
- 91 高橋康夫 洛中洛外 環境文化の中世史 平凡社 pp. 162～165 のなかの図1、6
表1を参照
- 92 吉川幸次郎 吉川幸次郎講演集 朝日選書

結 章 日本の集住の空間構造の基本的性格

以上第1章から、第3章にかけて、日本における集住の場所の空間構造について考察した結果、集住の場所はさまざまなレベルにおいて、山々や樹々、緑に囲まれるという〈閉合性〉の特徴をもっていることが基本の空間構造となっていること、周囲の山々や樹々には祖先神が坐まして、集住の場所を守っていること、集落のはずれの、山の麓には神社があり、集落の氏神となっていること、また貫通する〈道〉の、集住の場所からの出入口には、神が祀られ、〈異界〉よりの悪しきものの侵入を防いでいることなどを明らかにした。そしてそのような空間構造は、日本の空間のさまざまなレベルにおいて、また集住の空間ばかりでなく、絵画や歌などにもみられ、日本文化全体を通じての空間認識の仕方であることを明らかにしてきた。そしてその基礎には、日本人の樹木や森や山に呪力・靈力をみる自然観があり、海や山の彼方に他界があり、祖先神がそこからわれわれを守っているという他界観と関係していることを示した。

また、第2章の一部と第4章において、日本の伝統的な集住空間における〈道〉の空間的特性として、日本における伝統的な旅の空間である、リニア－で線的、循環的なくめぐり〉の空間ともいえるべき構造があることを明らかにした。〈道〉の特殊な表われである〈市〉が発展して出来た町場の祭礼において、その〈めぐり〉の空間が表われていることを始め、日本文化のさまざまなレベルの空間の中に、その〈めぐり〉の空間構造が組み込まれていることを明らかにしてきた。

この章では、以上の基本的な空間構造の性質に加えて、少しその重要度は低い、やはり主要な空間の性質と思われる諸点について検討したい。

第1節においては、集住の場所の中心の構造について述べ、日本の〈中心〉は西欧の中心と異なり、中空或いは虚の中心が、幾何学的中心ではなく、周辺にあること、さらに、城下町の成立とともに、商業中心が町場として、実質的な中心となって、幾何学的中心に近い位置に成立してきたが、それは西欧の点的集中性の強い中心とは異なり、線的要素の強いものであることを明らかにしている。

第2節では、集住の場所の要素間相互のつながり方、連結構造について述べている。日本における〈親密な場所〉では、それは単純な付加的な構造をもち、線的な構造であること、そして、その結果、部分から全体形を作っていくことになり、部分優位の構造であること、また第4章で述べた〈道〉の〈めぐり〉の空間構造とも通じていることを明らかにする。

それ以下の節においては、さらに、それ以外の、しかしそれらと関連した日本人の空間認識の仕方の基本的な諸性格の特徴についてふれる。この章のこれらの諸問題についての詳細な検討は今後の問題である。

5-1 <中心>の不在：<異界>に通じる中空の<中心>

エリアーデによると、「宇宙はその<臍部>たる中心点の周囲に形成される。かくてリグ・ヴェーダによれば、宇宙は一つの核、中心点から発生し、発展した。ユダヤの伝説はこれを一層明瞭に表現している。＜至聖は世界を胎児のように創り給うた。胎児が＜臍部>より成長するように、神は世界を＜臍部>より創り始め給い、それより世界は四方に向かって広がった。……中心においてのみ地平の突破が行なわれ、空間が聖となる……人間の定住がすべてある中心点＜臍部>から世界創造を再建する……宇宙は中心から展開し、四方に向かって広がるのと同じように、村落もまた四ツ辻の周囲に成立する。バリ島でも、またアジアのその他の地方でも、新しい村を作る場合にはまず二つの道が直角に交わる自然の交差点を人は求める。中心の周囲に構成される正方形は、一つの世界の模型（*imago mundi*）である。村を四つの地域に区分することは、それに応じた共同体の区分をも伴うが、宇宙を四つの方角に区分することに照応する。村の中央にはしばしば空地が残されるが、そこには後で礼拝堂が建てられ、その屋根は天を具現する。」（註 1）と述べ、インドやユダヤにおいての<中心>についての考え方、宇宙の認識の仕方について、宇宙が＜臍部>の中心点から発生し、そのまわりに拡大していること、その＜臍部>は、村落では、直交する十字路であること。そして<中心>には礼拝堂が建てられ、屋根は天を具現し、天と通じていることを示していること、村落は四つの方角に応じて区分されていること、そして、そのような認識の仕方はアジアのバリ島にもあり、また世界各地にあることを述べている。このような例は、第3章 3-5 に述べたように、J. リクワートが紹介する古代ローマの<まち>のアイデアともまったく一致している。それは<テンブルム>の空間認識が<まち>のアイデアとなり、これがモデルにあって都市が建設されたという。そこには円の中の十字の中心に＜臍＞があり、そこが町の中心となった。その＜臍＞は地下の冥界への入口であり、他界につながる特別な場所であり、（註 2）上記のエリアーデの例とまったく一致する。ここには人間の<中心>に対する強い関心が示されている。

彼はまた、第3章に述べたように、空間は＜親密な場所＞に相当する＜われわれの世界＞とその外側の＜異界＞に相当する＜かれらの世界＞に分けられること、また、この空間の二分法は伝統的な社会に普遍的にみられるものであり、そして自己の住む＜われわれの世界＞は＜世界＞そのものであり、自己の住む場所こそ世界の中心であると考えられていることを述べている。（註 3） その世界の中心のシンボリズムには、次の三つの類型があり、互につながり、補い合っているという。（註 4）

- 1) 世界の中心には、「聖山」があり、そこにおいて天と地が会合する。
- 2) いかなる寺院や神殿も、ひいてはどんな聖都や王宮も「聖山」に比定され、したがってそれぞれは中心となる。

- 3) 逆に、寺院や聖都は、そこを世界軸が貫いている場所であるので、天と地と冥界とが交叉する点である。

すでに第3章にも述べたように、このような集住の場所の<中心>の例は、世界中に見られ、多くの例が、たとえば、エリアーデによって報告されている。（註 5） ギリシャ・ローマではアクロポリスであり、パルテノンなどの神殿であった。西欧世界において、中世の都市では、教会や市庁と、その前の広場であった。これらの中心は、アクロポリスでも、教会でも、天に向かってそびえていて、遠くからでも見る事ができた。これらはエリアーデのいう「聖山」ということになるであろう。ここでは、神の在す他界と、現世とが、すなわち、天と地が交わっていることになる。聖山と宇宙樹が天空を支えている。西欧の集住の場所の<中心>は、天を支え、交わり、また中心であるという性質上、幾何学的な中心となることになる。

ノルベルク＝シュルツは、「ヨーロッパの中世都市は垂直の強調と房状の密集の強調との組み合わせによって、固有な強い場所的性格を生み出しているのが普通である。……一般的にいえば、このような量塊は、実際の活動の拠点ではなくて、むしろ象徴的あるいは理想的な中心なのである。それは、人間の環境が水平にひろがりのびてゆくのに停止をかけ、固定点を必要とする人間の欲求を可視的なものとして表わしているのである。」

（註 6）と述べ、ヨーロッパでは量塊のある教会や市庁舎などの中心が象徴的にも強調されていること、また水平方向の広がりよりも、垂直方向への志向性を指摘している。

西欧においては小さな集落にいたるまで、このように教会と広場が、その集落の中心であった。（註 7）

このような西欧や地中海沿岸地方においては、集住の場所の<中心>の考えに、幾何学的な空間の把握のしかたが顕著にみられ、垂直方向への志向性が、古代より、現代に至るまで、明瞭に読み取ることができる。（註 8）このような垂直方向への意識は、鈴木秀夫によると、砂漠的思考の特徴で、それは常に鳥の高さで広い範囲をみとおしていることになり、上から下への視点が特徴であるという。そのような思考方法はユダヤ教・キリスト教という一神教の特徴であり、キリスト教によって、もともとは森の信仰があり、したがって「上からの視点」というより、「下からの視点」があったと思われる西欧の森林地帯にも浸透し、その論理的優勢によって、その思考方法を変えていき、西洋の全般の視点となったという。（註 9）

地中海地方にはキリスト教以前に、すでに垂直方向への志向と、それに伴う幾何学的関心が既に存在し、<テンブルム>という概念が<まち>のアイデアとしてあった。私見によると、このような思考方法は、単に砂漠的思考方法というばかりでなく、遊牧民的な思考方法であるようにも思われる。ウラル・アルタイ系の遊牧民の世界観においてもこの垂直

構造がみられるというが、(註 10) 移動を伴う遊牧民は天空の星によって位置や方向を定めたというから、垂直な空間認識は強くあるように思える。

「上からの視点」により、上からみることによって、全体の形やその中心が明確に意識されるようになり、幾何学的な図形や中心が意識して計画されることになったのであろう。また、そのような視点の前提には、そのまわりに均質な空間があるということを前提とする。これは中東や地中海世界のまわりの砂漠、あるいは砂漠的景観という、均質で、広くひろがる空間を前提としていることになる。このような均質な空間においては、自己の領域、〈われわれの世界〉を完全に、均質な空間から区別し、囲う必要がある。リクワートも指摘しているように、ローマにおいては土地を「切りとること」の重要性や、「清浄な土地囲いに対して強い要求」がその宗教的な特徴であったという。(註 11) このように儀礼に従って、囲い込まれるという点でも、〈テンブルム〉にみられるように、西欧と地中海世界の都市、〈親密な場所〉は、その性格を共有していたという。

このように西欧と地中海世界では、城壁などによって明確に囲い込まれた集住の場所の中心に、神殿なり、教会なり、市庁なりの〈モノ〉である施設をおき、またそれは象徴的中心であるとともに、日常の生活の中心となるものであった。

ここに以上に述べたエリアード、リクワートやノルベルク＝シュルツのいうローマを初めとする地中海世界、西欧やインド、ユダヤ、さらにはアジアのバリ島などにみられる、伝統的な集住の場所の〈中心〉の構造、領域の特徴をまとめてみると、

- 1) 自己の住む場所、〈われわれの世界〉、この論文では〈親密な場所〉が世界の中心であり、そのまわりに世界が広がっている。
 - 2) 中心には聖山や、それに比定される寺院、神殿、王宮あるいは礼拝所などがあり、中心の象徴となっている。〈まち〉や集落では、直交する十字路の交点が〈臍〉と呼ばれ、中心となっていることもある。
 - 3) その中心は、地下の冥界につながり、また上は天につながり、天と地下を結ぶ世界軸となっている。ここには垂直方向の世界の認識が強くある。それは砂漠的な、あるいは遊牧民的な「上からの視点」という思考方法による空間認識の仕方であるように思われる。
 - 4) 集住の場所の〈われわれの世界〉は、すなわち〈親密な場所〉は、外部の均質な世界から、呪術によって、さらに溝、濠や城壁によって、明確に切り取られ、囲われ、区画されている。その区画の中心が世界の中心であった。
- ということになる。

従来の日本では、このモデルに従って日本での空間構造を解釈しようとする試みがなされる場合があったようであるが、しかし、このようなく中心や領域の考え方については、

西欧と日本の間には大きな相違があると考えられる。どのような相違があるのであろうか。日本の集住の場所の〈中心〉について次に検討してみる。

日本での集住の場所は、集落全体が、前述してきたように山々に囲まれていた。一般に、囲まれているものは、中心があるのが普通であるが、日本の集住の場所は、集落自体が、後に述べるように、線的なものが多く、幾何学的な中心の意味が希薄であり、事実、多くの例をみても、物的な中心であり、幾何学的中心である教会や神殿のような西欧の中心施設に対応する〈モノ〉は存在しないようにみえる。

では、伝統的な日本の集住の場所の〈中心〉は何であろうか。西欧や地中海世界の宗教的なく中心に相当するものは神社である。しかし、神社は第1章の、日本における集住の場所のモデルにも示したように、集落のはずれの山中か、山の麓にあり、集住の場所の幾何学的な中心の近くにはない。

また神社は、原初には、森そのものであり、また、そのなかの、神の降りくる〈場所〉である。〈ひもろぎ〉がそうであるように、樹々で囲まれた空虚の空間である。そのなかには樹木のほかに磐座があるのみである。現在でも、大和の大神宮神社の山腹の至聖所や、沖縄の御嶽に見られるように、樹々に鬱蒼と囲まれた、物理的には何もない、ほの明るい、虚の空間、中空の空間にすぎない。ヤシロという神を迎える仮設の装置が祭りの時に設けられるが、それも物的には空虚な中空の空間であった。祭の時以外の、日常の時には、さらに中空の空間であった。日本の神社は〈モノ〉はなく、中空の場所のみがあったことになる。

日本では、山々に囲まれた豊かな森のなかに、人間の世界、集住の場所を作ることになっていた。豊かな森の中に、樹々のない穴を開けることが、その後にはそこに田畑を作ることが、山の他界に対して〈親密な場所〉である集住の場所を作ることになった。その四至に標を置いて神の領域、他界とわれわれの場所の区別をした。日本の山は、砂漠と違って、どこでも自由に出入りできるような場所ではなかった。そして日本の〈親密な場所〉は、出入口以外は山々に囲まれ安全であったので、出入口を固めれば、その場所は安全であった。山や森は恐ろしい空間であると同時に、第3章 3-3 に述べたように、そこには祖先神がいて、われわれを守ってくれる空間でもあったから、日本においては、空間を守るという操作は、出入口を固めればすんでしまった。

西欧や地中海世界では「上からの視点」が全体形を常に意識させ、また、民族移動の激しい遊牧民の社会として、物理的にも周囲を完全に固める必要があったのと対照的である。また空間認識としても、何もない茫漠たる拡がりの中に、〈われわれの場所〉を区切るという行為には、周囲の〈無〉から、自己の場所を完全なく有に造り上げるという積極的なく計画をする意志が強烈に感じられる。城壁を高く、厚く造り、完全にし、周囲全体

を完全に囲み、全体の形は円であり四角形であることが強く意識されたのであろう。そこには人間の意志のしるしとして、意志的な形、すなわち、幾何学的な形が、完全さのしるしとして必要であったのであろう。

これに対して日本では、場所を造るということは、森の中に、中空の場所、虚の場所を作るということであった。これは何もない砂漠の均質空間を区切ることは全く異なる行為であり、異なる空間認識の仕方である。森の中は、見通しもなく、次から次へとなにかが出てくる濃密な空間であり、彼方には、あるいは次には何かがあるという空間認識であり、そこは豊かなものが存在する場所であった。豊かなく有>の場所のなかに、中空の場所を造るという、西欧などの例とは逆の空間認識となる。またここでの計画行為は、たまたま空いている場所があったというような、意志的に造るという感覚は薄く、与えられた場所という感覚が強い。

そして、そこでは、第3章の3-3において述べたように、西欧と違って、垂直の上方の天は意味がなく、神の坐す神界は、山の中、あるいは、山の彼方にあるという世界であった。事実日本のソラは「広々とした空間であると同時に内実が何もなく、頼りがたく、漠々としているものだ」と意識されていた。……ソラはなにもないという基本的意味をもっていた。」(註12) 他界や神界は水平方向の彼方にあった。また神の観念も、この章の5-5においてみるように、西欧や地中海沿岸地方の天の神とは異なり、大地の神と森への信仰と海の彼方への信仰があり、日本の文化においては、原初から、天と地下の観念は、希薄であり、水平方向の彼方への信仰であった。天の神の影響は古代以来支配層においてはみられるにしても、ごく最近に至るまで大地の神、森の神、または海の彼方への信仰が広く続いていた。

日本の集住の場所の中心が幾何学的中心にないというのは、このように垂直の空間認識が日本の文化に希薄であり、水平的な空間把握が、その基本にあることと関係しているのではないであろうか。すなわち、水平的な空間把握では、図形の全体像を把握することは可能ではないし、また全体の図形、或いは全体形の幾何学的性格は意味をもたない。だから、その中心というのは意味をなさないことになる。このような空間認識の仕組みをもっている日本では、集住の場所の<中心>の認識は西欧とは大きく異なってくるのは当然であろう。空間的な中心そのものは、明瞭でなく、あまり意味をもたない。西欧のように、天の上からみられるという意識において、全体の形と<中心>が意味をもち、明瞭になると考えられる。

先に、奈良盆地の中央を形づくる国中平野には、格の高い神社はないが、四周の山々に

は、とくにその麓には、数多くの神々が住み、古墳が築かれてきたことから、周囲の山々が神の領域、聖地としての性格が明らかであろうと述べたが、さらにその神の領域のすぐ麓には古代から宮が営まれてきたことを注目すべきであろう。天皇が祭りごとをする場所としての宮は、天皇家の祖先から受け継いできた天皇霊の在す神の場所であるから、山という聖域の近くにあることが、必要不可欠であり、ここでもこの中心的な、重要な場所が幾何学的中心ではなく、周辺にあることから、日本文化における<中心>の意味がうかがわれる。これらの例からもわかるように、日本では聖なる場所、<中心>的な場所は、集住の場所の幾何学的中心ではなく、周囲の山の中、あるいは、その周辺にあることになる。このことについては、第1章から、3章にかけても明らかにしてきた。このことは幾何学的な中心を意味する西欧における集住の場所の<中心>が、日本においては存在しないということになる。

ここで日本の<中心> — あくまで西欧のものと同じ語彙を使うとして — の特性をまとめてみる。西欧の幾何学的な中心にあった集住の場所の<中心>には、実体的な神殿とか教会とかの physical なくモノ>があったが、日本では、それに相当するものは、原初的には、神社であり、それは<山そのもの>や<中空の空間>であった。少なくとも原初的には、西欧の physical <モノ>に相当するものはなく、集住の場所のはずれの山の中、あるいは、山の麓のような、幾何学的中心をはずれた周辺の位置に、実体のない、中空な空間として、しかし、神の降臨してくる<場所>として存在していたことになる。つまり、西欧的意味においては、本来あるべき幾何学的中心に<中心>がなく、またそのなかが中空であるという、二重の意味で<中空な中心>であるということになる。日本における水平的な空間認識や<中空の空間>を場所とする空間認識の仕方などの特性が、日本における集住の場所の<中心>の構造、すなわち、<中空なる中心>という構造を決定していると考えられる。

日本における集住の場所の<中心>は神社から寺や城、更には、町場における商業中心と、その内容は時代と共に変わっていく。それにつれて、その中心の意味・位置・構造なども変わっていく。以下にそれらの実例とその変化の概略を示す。

原初より古代においては、日本において、集住の場所の<中心>的なものとしては神社であることはここに述べてきた通りである。沖縄の御嶽も中空の場所であった。これについては第3章に述べた。その他にも沖縄の集落に祭りの時に、御嶽から神を招請し、神を祭る場所が神アサギ(アシアゲ)である。御嶽から常時そこに神を招請している場合もある。建物がある場合も、ない場合もある。ミヤーともいい、本上の神社の原型のようなものであろうか。この広場は樹林生い茂ったなかにあることが多いようである。(註13)

もとは、ほとんど全てのアサギは御嶽と同じように樹林のなかにあったのであろう。またその片隅には聖所から人骨が移されていることもあり、立入禁止の場所であったということである。

神社や御嶽が太古には祖先の葬所であったことは先に述べた。そこは死者の場所であり、他界であり、祖霊の降りくる聖なる場所であった。もともとは山宮として集落を囲む山の中に、すなわち＜親密な場所＞の外側にあった。それが、ある時期以後には山宮の御旅所として里宮が集落に接して設けられ、その集落の氏神になった。里というこの世の側にあるからといっても、あくまで神社は死者の場所、他界、聖なる場所であるから、それは＜親密な場所＞にある、いわば＜虚の空間＞＜中空の空間＞というべきものになるのであろう。神社の鳥居は、多田道太郎のいうように、生と死との結界であるから、その内側は死の世界、他界であることになる。（註 14） さらに日常と非日常、＜実の空間＞と＜虚の空間＞とをわかつ結界であり、＜親密な場所＞の近くに＜虚の空間＞があるともいえよう。神社がふつつ集落のはずれにあるのは、このような神社が他界であり、聖なる場所であり、虚なる場所であるという理由によるのであろう。これは＜親密な場所＞の境界の外側の＜異界＞、すなわち、虚の空間が、境界内に、あるいは、境界に接して持ち込まれたことになる。

この他に、仏教の渡来以来、日本においては中心的施設として造られてきた寺についてはどうか。寺について、仲松弥秀は、沖縄において死んだ人が＜ティラバンダ＞つまり谷間や、暗い洞窟＜ティラ＞に風葬されていたが、この＜ティラ＞が日本語の＜テラ＝寺＞になったとしている。六世紀の大和に仏教が入ってきたとき、今の沖縄にある風習が当時の大和にあって、すなわち再生を願う骨が収められている洞窟や岩が、大和でも＜ティラ＞であったから、骨があった仏教の寺院をテラと呼ぶようになったのではないかという説である。（註 15） これによると寺も神社と同じく、葬所の起源をもつことになる。梅原猛は「日本の深層」のなかで東北の天台寺について、縄文時代からの霊地、すなわち、死者の行く山の上に出来ているに違いないと、浄土教と神仏習合的に日本の古い土着の死霊信仰、お山信仰と結びついていると述べている。この点については筆者も 2-2-5 に同じような見解を示した。（註 16） このように寺についても、その起源は葬所であるところから、その位置は集住の場所の幾何学的中心というわけにはいかなかったであろう。事実、多くの町や集落において、寺の位置は、神社ほど厳格ではないが、集住の場所の外周にあることが多い。城下町では防衛上の配慮のためあって、外側に作られるのが普通である。この論文の第 2 章に報告した佐伯についても、藩主の菩提寺の養賢寺を初め、殆んどの寺は町の外周に作られ、町の防備にも当てられている。

戦国の時期以降、城下町の出現と共に、城もその＜中心＞的な施設とみなされるであ

う。城下町の上にそびえている城は、領国政治の中心であり、景観的にも遠くから望まれ、象徴的にもその中心であった。しかし、江戸や金沢のようにほぼ集住地の中心に城がある場合もあるが、その大部分は町の一端に位置する場合が多い。江戸においても、江戸幕府の地として国の中心となったために、初期には予想されていなかった拡大の必要が起り、その結果、城は中心に位置するようになってしまったが、その初期には、やはり集住地の一端にあったことを注意すべきであろう。山城や、平城でも小高い場所に位置することが多く、町はその山下に位置したので、町は城の一方向に広がるが多かった。

城はいうまでもなく戦いのためのものである。それは戦略上、戦術上の位置が必要であり、また実際に戦いが行なわれ、ある場合には、そこで討ち死にする場合もある。その実例も無数にある。城の中心である天守は＜詰めの城＞として最後の抵抗を試み、討ち死に、切腹する場所である。天守には八幡大菩薩愛宕大権現を祀っていたり、毘沙門天像が祀られていたりした。あるいは、中国の例に見られる天主像などが安置されていたかもしれない。また天守はもともと矢倉であり、望楼、指揮センターを兼ねていた。（註 17）

また、城の敷地内の中心部付近、裏鬼門の位置に人柱ではないかと思われる棺桶が現れたり、江戸城の伏見櫓付近の七手から16体の人骨がでて、墓地であったのではないかと考えられていたり、城の鬼門にツカと称されていたり、また人柱伝説もある。近世の城には人柱の伝説は殆んどないが、そのかわりに人形を埋葬したりしている。（註 18） これは城の非日常的な、何か恐ろしい性格が、謎と神秘を生んでいるということであろう。そしてますます非日常の特殊な場所と考えられていたであろう。

沖縄では、我々に知られているグスクは城としてであるが、第 3 章で述べたように、実は村の聖所、祖先の葬処である。沖縄のいたるところにそのようなグスクがある。そのうちのあるものが城に変貌した。最初から城として構築されたものではなく、ある有力者が村の聖所であるグスクを保護するために、グスクの傍らに居を定め、それを石垣で囲み、やがて自己の居館まで石垣で囲うことによって、城的形態となったものであるという。

（註 19） ここにおいても城として知られてはいるが、元は祖先の葬所であったという事になり、その起源が非日常の他界の場所であったことがわかる。

このような場所である天守や城は、日常の場所とはいえない。日常の意識からいえば、非日常の他界に本来あるべき施設であったはずである。平常時は領地統治の中心ではあるが、武家以外の多数の住人たちにとっては日常生活の中心となるものではなかったし、武家にとっても、勤務する場所には違いないが、いざという場合には戦場になり、そこで討ち死にするかもしれない場所であるという意識は強くあったはずで、これも日常の場所とはいえない。

このように城は、ある意味ではその領域の中心ではあるが、多くの住人の日常生活にと

っては、日常生活の場である〈親密な場所〉には、かえって異質なものを多く含み、その実質的なく中心〉とはなり難く、それは日常の〈親密な場所〉の〈中心〉としては、関係の少ない〈虚なる中心〉であるともいえ、その意味ではこれまでの日本の〈中心〉の伝統と同じであるといえるであろう。したがって、城も physical な幾何学的中心からずれた、集住の場所内の虚、あるいは、中空ともみえる〈中心〉であることになるのであろう。

R・バルトはかつて「表徴の帝国」の中で東京は中心を持っているが、その中心は空虚であると述べているが、これは皇居という現代東京の日常と関係のないものが、その〈中心〉にあることをいったのであるが、これも、都市の中に日常とはかけ離れた中空の空間がある〈中心〉にあるという、伝統的な日本の集住の場所の空間構造を伝えるものといえるであろう。

むしろ城下町の日常生活の中心は、経済活動の中心である町場の〈市〉であった。〈市〉はもともとは、各々の集住の場所の外側の〈異界〉に成立していたものであることは、第4章に述べた通りである。それは〈道〉がその本質であった。17世紀前後から城下町の成立と共に、〈市〉は常設となり、それが町場となって周辺の農村の商業の中心となっていく。その町場、あるいは、〈市〉は、〈道〉が構成する、集住の場所における〈中心〉ということができる。ここにおいて初めて、西欧の〈中心〉と対応する実質的なく中心〉が出来たといえるであろう。それは線的なもので、西欧の広場に相当する。道であるから、第4章に述べた通り、集住の場所の中であって、薄められているとはいえ、本質的に〈異界〉の性格と〈道〉の性質をもつことになる。とはいえ、機能的にはより日常の生活と結びついていて、〈中心〉の機能を果たしている。

西欧の広場は、原則として、幾何学的中心に位置した点状の、あるいは、核状の真の〈中心〉であった。日本の〈道〉によって構成されたこのような町場としての〈中心〉は、これに対して、線的なく中心〉となっている。このように城下町の出現と共に、町場が成立し、町場という〈中心〉の出現によって、西欧と日本において同じような構造をもつ〈中心〉が出現したといえるが、日本の町場は、西欧の広場としての中心と比較すれば、より線的なものであるのが特徴である。西欧、あるいは、日本のいずれの〈中心〉も、何等かの非日常的な要素と〈異界〉と結びつくものをもっているのは共通している点であろう。

以上に述べたように、日本の伝統的な集住の場所においては、このように〈中空な場所〉が、神社や寺として、山麓や、その他の周辺に点在することになる。城下町では、城もその内に入るであろう。〈親密な場所〉の周辺に〈異界〉たる〈中空の場所〉が散在することになる。城下町の出現と共に、町場が実質的なく中心〉として現われたが、線的なく中心〉であるということで、西欧や地中海世界とは異なることになる。ヘレニズム都市やそれに続くローマ都市の一部では、商業大通りのような線的なく中心〉が現れたが、

それは一時的なものであったし、そこにおいても核である広場が真の〈中心〉であったといえるであろう。西欧、地中海地方では、あくまで、点や核がその〈中心〉であったといえるであろう。

後に述べるように日本の集落の形は原則として線的である。第2章の大字陀や榛原の例のように、線的な集落に、要素として、〈中心〉としての〈中空の場所〉がつながるといふ、図 2-8、図 2-14 のような構造が、集落の典型的なものとなり、そのような形の集落での幾何学的中心は意味をなさない。以上が日本の集住の場所の〈中心〉の構造といえるであろう。

5-2 諸要素の連結構造：付加的、線的特性と部分の優位

日本の集住の場所において、部屋にしろ、集落にしろ、それぞれの要素が互につながれている仕方の構造も、西欧とは違い特有のものがある。それは付加的な構造、線的な構造というべきものである。この節においては、この要素間の連結の仕方の特質を明らかにしたい。そして、その連結の仕方は、部屋という小さいレベルから、家のレベル、集落のレベル、道のレベルなど、日本の空間のいたるところに、同じ構造を持っていることが観察できる。

ここにいう付加的構造とは、ある集住の場所の単位となる要素が、単純に、付加的に、言換えると、数学のリニア―＝線形（一次的に単純に加えられる）に相当するように縦ぎ足されて全体が構成されていくというものである。その建築的レベルのものとしては、例えば、いわゆる田の字型の平面をもつ農家は、四つの部屋と一つの土間が単純に線的につながられ、組合されて出来ているということである。日本における住宅は原則として、この田の字型の農家の延長線上にあり、部屋が線的に、付加的につながっているのである。桂離宮や二条城も、やや複雑になったとはいえ、原理的にまったく変ってはいない。ある数の部屋のグループが要素単位となって、次々とつなぎ足されている。

集落のレベルにおいても、このような付加的構造が、明瞭に認められる。たとえば、第2章に示した、筆者らの調査した集住の場所の例についてみると、大字陀は図 2-8 にみるように、大小二種類の単位要素が、それぞれ単純に、付加的につながっている。街道の町・榛原は図 2-15 にみるように、完全に線的に構成され、各家々が要素となり、付加的に連結しているといえる。また神社や道標なども、その要素の一つと考えられ、図 2-14 のように付加的に連結されていると考えられる。このような街村はこのような付加的、線的構造の典型的な例だろう。大字陀での付加的性格は図 2-8 に明らかなように何重にも重なって付加的構造があることがわかる。番条についても図 2-31、及び、図 2-26 にみ

るように、垣内が単位とも考えられるし、また垣内の中では囲造りの各戸が単位となった付加的構造となっておりともいえる。一般的に、街村といわれる線的な集落においては、集落自体の構造に、このような付加的性格が明瞭にみられる。

城下町の平面においても、一般的には、その縄張りの仕方、すなわち土地利用の張り付けかたは、姫路にみるように、渦巻き型というような全体の構造はあるが、大小の長方形か、それに近い武家の宅地のかたまりのユニットを付加的に加えていった、平面を構成しているように見える。場合によってはユニット内を分割した場合もあったかもしれないが、特に武家地については、計画の過程で、そのようなユニットを付け加えていったような印象が強い。町人地については、そのスケールにより、最も小さい町では貫通する一本の街道に沿って町人地が構成され、それで収まらない場合は、それに平行に二本、三本と道を平行に付加的に増やして、町人地の面積を確保しているのが普通である。姫路にそれを見ることが出来る。武家地については二次元的な広がりをもつ張り付け方、町人地については街道に沿った線的な構成である性格が強い。

この論文の第2章に報告した脇については、在郷町で、町人地のみであり、図 2-33 にみられるように、三本の道に町人地が張り付き、道の付加的構造がみられる。佐伯については、図 2-38 にみられるように、武家地の要素単位の付加的構造がみられ、その内部を分割していく形もみられる。

このような要素の連結方法についての単純な付加的性格は、以上のように建築や集落、町などの集住の場所のみではなく、その他の多くの現象の中にもみられる。たとえば、山城の形式（註 20）においても、この連結されているようすが春日山城の絵図などからもうかがうことができるし、また、ルイス・フロイスの「日本史」によると、薩摩国、島津貴久の家老・新納伊勢守の居城である市来（しき）の山城である鶴丸城を訪れた際、次のように語っている。「ここは約十の城堡にわかれていて一つの山で、壘（郭）と壘とはお互にかなり離れていて、その間には鶴嘴で掘られた深い濠が設けられていた。これらすべての城堡に行くためには、壘と壘との間にかけてある跳橋を渡らなければならない。私がそれを歩いて渡って行き下を見おろすと地獄の底を見る思いがした。そしてその全ての城堡の真ん中には本丸があり、そこには城の主が住んでいた。」（註 21）とあって、一つ一つが別れていて、跳橋によって、つながれている様子がよくわかり、このような山城においても、同じような付加的な構造がみられることになる。

また、第4章に述べた〈道〉の〈めぐり〉の空間構造は、道の線上の各所にさまざまな名所がつらなって、本質的に線的で、リニアな空間であり、ここに述べた付加的構造と共通の部分がある。即ち、〈めぐり〉の構造は、道と旅に結びついている点において異な

っているが、原則的に等価な要素が単位として、リニアにつながっていくという点において同じであり、従って、これらは本質的には同じ構造であるといえる。日本における建築や集落は、本質的には、この付加的な原則によって連なっているというのが筆者の見解である。

そして、集住の場所におけるこのような付加的な構造は、〈道〉以外の集住の場所においては、各要素がリニアにつながるもので、必然的に線的な構造にいきつく。付加的構造とは、同時に線的なものであるといえる。

この線的な、付加的な日本の空間構造に対比されるもの、対照されるものは、どのようなものであろうか。西欧や中国では、日本についてここに述べた付加的な連結方法もみられるが、建築・都市に支配的な構造は〈軸線と対称の関係〉と〈入れ子の関係〉というべきものがみられる。そしてこれらの構造は日本には希薄である。そして逆に、西欧や中国には、線的な付加的なものが希薄であると云えるであろう。

〈軸線と対称の関係〉について考えてみよう。ヨーロッパでは空間を組織化し、構造化するものとして軸線と対称がある。キリスト教会では入口から祭壇に至る通路は、重要な道で、その通路を軸として、左右対称な平面であることは周知の通りである。このような教会の通路は、軸線の典型であろう。軸線は常に、この例のように対称と結びついて使われている。軸線は必ずしも移動するためのものではなく、多数の要素を統一し、ある象徴的方向を表わすのであるが、現実には、この例のように、道と軸線はしばしば一致している。対称は、その中心軸と、それに垂直な両方向への関心を強制し、軸線そのものは線的なものであるが、軸線と一体になった対称は、二次元的な広がりをもち、線的なものとはいえない。これはむしろ、本質的には二次元的、面的なものであり、線的なものの否定ともいえよう。西欧では線的なものがむしろ否定されているのではないか。

また、キリスト教の世界認識が終末論であることはよく知られていることである。キリスト教会堂における内部空間は一つの通路として解釈され、そこには始点と終点がある。終点は祭壇によって表わされ、究極の到達点である。そしてその終点・到達点では垂直方向へと、人々の意識と空間とが導かれている。ここには道の強力な終点がある。そして、ここには終末はあるが、循環はない。このようなところには〈めぐり〉は生じないのではないか。

日本においては、本質的には、このような軸線と対称が否定されている。中国から移入された都城制や寺院の配置や建築様式のような例はあるが、日本本来の空間認識では、これは否定されているといって誤りはなかろう。都城制を採用し、中心軸を挟んで左右対称に幾何学的に整然と建設された平城京や平安京が、容易にその対称で幾何学的な形を崩してしまったことからもうなずかれるであろう。この否定は、西欧とは逆に、線的な構造、〈めぐり〉の空間構造が日本で優位なものと関係しているであろう。

＜道＞の集住の場所内での配置あるいは分布の形、あるいは＜親密な場所＞との関係についてはどうであろうか。この点についても、日本と西欧とは大きく異なる。

ヨーロッパでは通路は中心のまわりに「星形」をつくることが多いとノルベルク＝シュルツは述べている。（註 22）例えば「すべての道はローマに通ずる」といわれたローマではこれは顕著に現われているし、他の大都市においても、地図をみればそうであることは容易にわかる。西欧では、特にドイツにおいては平地が広く続いているため、六角形の網目状に、町などの集住の場所が分布し、それが階層的に上の段階の大きな町も分布し、またそれらが互に道によって結びつけられているという、地理学上のクリスタラーの理論（註 23）のような、一般的な都市・集落の分布構造が成立し、その間に放射状の道のネットワークが成立していて、小さな集落においても、星形の道の配置を作り易い条件があることは、日本の状況と大きく異なっていることを指摘する必要がある。

日本においては、そのような例は江戸などのごく少数の例外を除いて殆んどない。江戸のような強力な中央政権の首都であり、また大平野の中心にあったことから、そのような星形の道の形を可能にしたが、一般的には、線的に解釈した方が実例に合っている。これは平地部が少なく、海岸線や河川に沿った道が発達し、その道に沿って集落が出来てきたことと関係している。このことがまた集住の場所の構造を線的にすることになっている。

しかし、これは地形的なことのみが原因であろうか。西欧の道の分布の形は、中心が存在する構造と関係があり、日本の＜道＞のより線的な構造は、中心が存在しない構造とも関係があるのではないかと推測される。

私見によれば、日本においての空間認識の基本には、森があると思われる。森においては、進行方向を見ることは、移動することによってしか、次のものを見ることは出来ない。移動することによってのみ、次の方向を得ることができる。展望は一ヵ所ではまったく得られない。森では移動する事によってのみ物事を理解することになる。次々とつながってくる事象によって世界を理解することになる。これは砂漠における広い見通しの下に、一気に状況を判断し行動するという行動様式とは、根本的に異なる。このような森における世界の理解の仕方が、付加的構造、線的構造を生み出すのではないであろうか。

先に述べたように、西欧のように＜上からの視点＞がある場合には、全体形やその中心が問題となる。幾何学的形態、演繹的発想、全体を城壁ないし、境界の枠にはめる必要性の強さなどからは、必然的に全体形が優位とならざるを得ない。

しかし、そのような＜上からの視点＞のない日本の場合にはどのようなになるであろうか。以上に述べてきたような線的、付加的な構造、ならびに＜道＞の空間構造が遍在している空間においては、一つ一つの要素が順々に連結しているのであるから、部分から始まって

全体が認識され、作られていくことになる。そこでは、全体形は意識には上らないのであるから、＜下からの視点＞、言い換えると、地上の自己の視点、人間の位置での視点、自己のすぐまわりへの視点が重要となる。各個人が生活し、行動する周囲が重要となり、部分々々が重要となる。日本では、このように視点が人間の位置にある結果、生活の周囲が美しく飾られることになる。その典型的な表われが、縁側と庭と借景の配列であるといえる。（註 24）このように、日本の空間認識においては、全体形よりも、部分の空間を優位に認識する構造となっている。

このように日本の集住の場所の付加的な構造、線的な構造、或いは部分優位の構造においても、水平的世界把握という日本での認識様式が大きくかかわっていると推測される。次に、その日本における水平的世界把握について検討してみる。

5-3 水平性の優位

先にノルベルク＝シュルツを引用して西欧の町の垂直性に対する志向が強いことを述べたが、彼はまた、ハイデッカーやバシュラールを引用している。ハイデッカーは住まうこととは、単に「大地の上にいる」ことを意味するだけでなく、「天国の下にいる」ことをも意味するとし、またバシュラールは住居の垂直性に第一義的重要性を与えている。（註 25）この垂直性の重視は、西欧の中世都市とその＜中心＞の教会が、天に向かって強調された細部の上に、さらに天を目指す尖塔をもち、そびえていることから明白に読み取れよう。道の両側には垂直性の高いファサードが並び、その各々の上には破風の三角が先端を天に向けている。建物の内部の室内でも、壁によって四周が囲われ、その入口は縦長のドアであり、垂直性は日本などと比べてより強い。また、地中海沿岸地帯や西欧では、建築は道によって水平に導かれても、その先に水平の方向が、ある焦点に達すると建築によって垂直の方向へ転換されていくという感じがする。たとえばヘレニズム都市に現われた商業大通りは、パルミラの例では、長くつづくその幹線の一方の端は＜勝利の門＞、他方は列柱に囲まれた円形広場続き、道の両端に垂直性の強いモニュメントをもってきている。また道そのものも、幅12mのところから12mのコリント式の列柱を立て、垂直性を強調している。ここでは水平性を制限し、垂直性を強調しようとする。

日本の多くの町の集落においては、これに反して、古代以来、建築のレベルにおいては、平屋または二階建ての町屋で、平入りが多く、庇の線、軒の線、棟の線が水平で、さらにそれらが集落のレベルで、隣棟につながっていき、水平の線がより強調されている。さらに、武家屋敷などでは連続する塀の複数の水平線がかさなり、所々の門が適度にリズムを作り水平に延びていくのを道とともに演出している。

ボルノウは、人間が世界に働きかけそれと結ぶ関係は、人間の直立姿勢、つまり「起立」の状態を保つことによって特徴づけられているとするが、(註 26) 日本の住宅内では「起立」の状態は、いわば、不完全な状態、移行途中の状態、安定しているのは、座っている状態で、視線は低く、水平に延びているのが定常の状態である。また部屋と部屋とのふすまを通しての連続した関係、廊下が延びていく様子、部屋の内部から庭へと視線が水平に延びていく様子、これらはみな日本の住宅内で水平に延びる意識が空間を作り上げていることを示している。このように日本においては住宅の内においても、外の都市・集落のレベルにおいても、水平性が強いことを示している。

地中海地域や西欧の垂直性に対する指向性は、その世界認識に起因するのであろう。安田喜憲によると、古代地中海世界では、紀元前 1200 年から 1000 年のころに、気候の寒冷化と乾燥化にともなって、大地の女神の信仰から天候の男神、すなわち、地の神から天の神への信仰の変換という大きな世界観の転換があり、ヘブライ人の間で信仰されていた天候神ヤハウェが、人格的一神教のユダヤ教、キリスト教の神となり、シリアやレバノンで信仰されていたバール神はアラーとなってイスラム教に影響を与えてきた。ギリシャ・ローマにおいても、もとは森林の多い地域であったが、人口の増加や、それにともなう遊牧の拡大、並びに、産業や軍備の進展により、森林が破壊され、大地の神への信仰が薄れて、天の神の信仰へと変化していく。その現れが、大地の神ガイアの孫であるメドゥーサが、ローマ時代末期より浸透してきたキリスト教により、封じ込められ、迫害されてきたことであるという。歴史において、森林資源の枯渇に前後して大地の神への信仰が、天の神への信仰へと変換していく。このような地中海沿岸地方では、現在みるように裸の山々が連なっているのは、古くから森林が破壊され、したがって森林の信仰もなくなっていたからであるという。(註 27)

天の神を唯一の神とするキリスト教は、さらに原初以来、広大な森が広がり、森の信仰をもっていたゲルマニアに、その一神教の天の神の信仰を徐々に広げていき、その結果、古来からの大地の神、森の信仰を徐々に捨てさり、12 世紀には、修道院の修道僧が先頭に立って、大開墾時代とよばれる森の大開発が始まり、花粉分析によると、16～18 世紀には、多くの地域で、樹木は 10% 前後を占めるのみとなり、畑地に変えられたり、牧草地に変えられたという。西欧の北部の森林地帯においてさえも、徐々に大地の神への信仰から、天の神への信仰に変っていき、森林も徐々に減少していった。現在の西欧北部の森は、19 世紀になって、人工的植林され、人工的に回復された森である。(註 28)

このような大地の神への信仰、森の信仰から、天候の神、天の神の信仰への変化は、当然、人々の世界認識に大きな変化をもたらさずにはおかない。人々の認識の方向は、大地

に沿った水平方向から、天に、垂直方向に向い、教会をはじめとする建築や都市は、そのような人々の空間認識を反映して、垂直方向が強調されることになったのであろう。

これに対して日本においては、大地の信仰、森の信仰は、安田喜憲が指摘するように、大地の神の象徴である蛇を殺すという弥生期のヤマタノオロチの神話にみるように、縄文時代とは異なった世界観をもつ人々の渡来があった。(註 29) それにもかかわらず、蛇を神体とする大三輪神社が大和の最も重要な神社として続き、また蛇の交合の象徴であるとされる注連縄(註 30) が神聖の象徴として続いているように、大地の信仰、森の信仰が現在までも引き続いてあることは、日本における世界認識と、その表われである空間認識が、古代から引き続いて大地の方向、すなわち、水平方向を優位としている説明になると考えられる。西欧諸国では気候変動と人口増加、文明の進展のなかで失っていった森林が、日本では、食肉用の家畜を欠いていた農耕であったために、人口の増加にもかかわらず、大地の神の信仰の拠点としての森が、鎮守の森の原生林や、里山という二次林として生き残ったことが、この森の信仰が現代までも生き残ってきた理由であろう。

この森や山への信仰が存続してきたのを反映して、第 3 章の 3-3 に述べたように日本での他界観は、古代では東方の海の彼方、ニライカナイが神の在す所であり、西の山の彼方は死者のところであった。また古代末期と中世には仏教と習合して、海の彼方、山の彼方の西方浄土や、楠陀落渡海の風習が続き、水平方向への意識がその宇宙認識の構造にあった。「古代日本人にとっては東方、東は太陽の上がる所、神のいます所、一切の生命のある所、つまり常世国・ニライカナイである。それに対して……西方は太陽の沈む所であり、同時にそこは人の死につながる所」(註 31)であった。日本では、また他界を黄泉の国、根の国というが、これは信じられているような地下の国ではなく、柳田国男によると、<根>は神の故郷であるニーラ、あるいはニルヤと呼ぶ海上の霊地と同じ言葉からきたので、根の国はニライカナイと同じであるという。祖霊の魂のあつまる原郷であるという。(註 32) 海の彼方のニライカナイや、薄明かりのさす海浜の洞窟の葬所であった。<常世>は<常夜>に通じると考えられていたが、薄明のやや明るい他界である。また谷川健一は<ヨミ>は<ヤミ>ではなく、モガリの場所を指している言葉で<醜い>という意味であったとする。(註 33) 従って、黄泉は山中の他界であり、天国とか地下の冥土という上下の関係ではなく、水平方向の関係である。柳田国男も本居宣長の黄泉の国が地底にあるという説を一蹴している。(註 34)

中国からの道教の影響で、天の中心である北極星あるいは「太一」や、そのまわりの「北斗」という垂直方向の信仰が入ってきたり、或いは、それ以前に遊牧民としての要素の強い、弥生時代の渡来人からの天の思想の流入もあったかもしれない。例えばウラル・

アルタイ系の世界の垂直的三層構造である、天・地・地下という考えが、天孫降臨などの神話にみられるといわれている。しかし、それらは在来の水平方向の強い信仰を滅ぼすにまではいたらず、かえってそれらと習合して、水平方向の信仰へと取込まれたようにもみえる。例えば、大野晋は垂直的世界把握は、国の権力とか、国の勢力とか、官の立場、いかえればハレの立場において、この関係が重んぜられ、ケの日常生活では、ソトとウチ、つまり平面的（水平的）な把握が有効にはたらいっているとしている。そして、垂直的世界把握は、歴史以前のかかなり古い時代の輸入思想ではあるまいかとする。（註 35）

古代末期から中世以降においても、古来からの日の出、日の入り信仰などの在来信仰は、仏教と習合し、海の彼方や、補陀落渡海の信仰は、第3章でみた山越阿彌陀図にあるような山の彼方の西方浄土の信仰とともに、その様子を表すのであろう。日本の各地では、特に沖縄ではごく近年まで山中が葬所であり、他界である信仰が続いていた。

このように世界認識の仕方において日本人は、大陸の遊牧民系や、中国文明の垂直方向の影響を受けるまでは水平的な世界像をもち、さらにその影響を受けた後も、日本人は、特に民衆は、伝統的な水平方向の空間意識を強くもちつづけてきた。先に述べたように、東や西が日本人にとって神のいますところであり、死者につながるところであることから、天（アメ）の方向は水平方向が強く意識されたに違いない。天（テン、または、ソラ）の概念も存在したには違いないが、ソラとは、前にも述べたように、何もないという基本的意味を持ち、日本人にとって、あまり意味を持たない言葉であった。

このように＜アメ＞は東か西かの水平方向の彼方の常世の国であり、根の国も水平方向の海の彼方ということになる。これは、日本の古代人が、天（アマ）と海（アマ）とを同一の言葉で呼び、あまり区別しなかったようにみえるのは、いずれも水平線の彼方、山の彼方であり、区別する必要がなく、同じように認識されていたからではないであろうか。いずれにしても、天（テン、あるいは、ソラ）という概念が希薄であった証拠であろう。バシュラールやハイデッガーなどがいうのとは違い、第1章、第3章と以上に述べたように、伝統的には、日本の宇宙観では「天国の下にいる」というような観念は非常に薄かったといわざるを得ない。

このような空間認識における水平性への強い意識は、前の二つの節に述べたように、日本での＜中心＞の構造の成立にも影響を与え、また要素の連結における付加的構造、線的構造、並びに、部分の優位という空間構造の諸性質の成立の原因となるような大きな影響を与えたが、その他にも、道や広場、あるいは、建物群、建物内における Procession = 行進の空間構造、あるいは移動の過程の演出の空間構造というものが現れ、重視されているのも、これによると思われる。Procession の空間では、進行と共に次々と要素が変

っていくという空間構造である。これは前述の線的な構造の特性によっても考えられ、また＜道＞の空間構造の特性が現れたものと考えられる。すなわち、第4章で述べた＜めぐり＞の構造のスケールの小さいもの、建築群のスケールのもの、或いは連続する建築内部のスケールのものといえるであろう。ここでは空間構造は時間と結びついて現れることになる。そして、＜めぐり＞の空間構造や Procession の空間構造が、日本において独特であるのは、この水平性の優位に基づく水平方向への空間の展開に特有のものがあるからでと考えられる。

楳文彦が「日本において発見しうる最も特徴的な数少ない現象」という「奥の思想」は、「空間のひだの重層性」のなかに、「奥行」のなかに、「何か見えないが隠然と存在するものがある」という感覚が、日本の空間構造の特質であると指摘している。（註 36）私見によれば、これは前述の第3章において述べたように、これは神界、他界が水平方向の彼方＝奥にあると考え、祖先がそこからわれわれを守ってくれているという水平方向優位の世界認識の仕方と関連し、さらに、前節に述べた付加的な連結の構造とが結びついた Procession の過程であり、そこでの次の展開が隠されてがちになっている日本の空間の特徴をとらえたものであろう。

5-4 幾何学的な認識と構造の欠如：弱い全体構造とあいまいな境界

各辺が東西南北の線に厳密に一致する正方形を底として設計されていたエジプトのピラミッドのような例をみると、方位に関して非常に鋭い意識がそこにあることが理解される。このような例と比較すれば、日本の前方後円墳などには、方位について、そのような鋭い意識はみられない。大野晋のいうように、これは日本は平野部が狭いので、それらの山などを目印に行動すればこと足りるがために、砂漠や、海などのように正確な方位を決定する必要は、実際の日常生活上にはなく、また農民であったため移動の必要がなかったせいかもしれない。（註 37）とにかくヨーロッパ、中東、中国、インドなどと較べてみても日本入は、方位についての厳密性は、中国からの輸入思想の実現である都城を除いてはあまりみられない。そしてこの方位についての厳密性は、形の幾何学的性格についての厳密性を要求することになる。なぜなら、方位というのは、直交する十字とか正方形とかの空間の幾何学的性格と結びついているからであろう。

集住の場所の全体形について、幾何学的な完全な形とする意志は、第3章に述べたように＜テンプルム＞やヒエログリフの＜都市＞という象形文字が、十字形を円で囲んだ形で表わされ、都市が円形で表わされ、現実にはこの通り作られてはいないとしても、少なく

ともイメージとしては、円形の都市の中心で直角に交差する二本の道路によって四つの地区に分けられていることを示している。この他にも格子状の街路網や、正方形や長方形の都市などの幾何学的な形に対する強い志向がみられ、地中海世界には古くからみられたことは先に述べた。

幾何学化するとは、自ら意図する方向から、偶発性を排し、更に正確にするための方法で、西欧世界では、歴史的に常に用いられてきたことは、ノルベルク＝シュルツも指摘するとおりである。（註 38） またボルノウは、ブルンナーを引用して（註 39） 古代都市ローマの建設にあたってのブルタルコス有名な報告を引用し、その概略は次の通り。

- 1 最初に mundus（世界、世界秩序）と名づけられた丸い穴が設けられ、そこへ生活に必要なすべてのものがしまいこまれた。この穴はエリアーデによれば、世界の〈ヘソ〉を表わしている。同時にそれは「コスモスの似姿であり、また人間の集落の見本となるモデルである」。この穴はそのあとで靈魂石と呼ばれる一つの石でふさがれ、そしてこの石は亡霊、すなわち死者の霊が出てくる聖なる三日間だけとり除かれることが許された。このようにしてこの穴は、同時に生きている者の世界と死んだ者の世界とを結びつけている。
- 2 次にその建設者は、あとから防壁が設けられることになっている境界線に沿って、牡牛や牝牛につないだスキで一本の深い溝を掘った。スキは門が予定されている位置の上だけかけなかった。スキをかけることによって門だけを除いた防壁全体が聖なるものと見なされ、門は必要不可欠ではあるが不浄な諸物を運び出すために聖化されていない。
- 3 さらに直交する二本の主要道路の座標系がつけくわわる。これはローマの予言術の基礎である、二本の互に交差する基本方向と正確に一致している。従って、この道路体系もまた聖なるものにのっとして結ばれているのである。そして四つの象限に分けられている。ローマの植民都市（Castrum）はこの四つの象限にわけられ、座標系の道路があり、城壁が正確に長方形になっているのはよく知られている。。

このブルタルスの報告のそれぞれの点について、ローマと日本の集住の場所の構造とを比較検討してみよう。

まず第一点については、世界の〈ヘソ〉と呼ばれる、点といってもいいような集中的な〈中心〉があるという思想であり、空間認識である。中心が非常に集中的な点であるのは、それがその領域である円あるいは四角形の構造に対応して、その中心であるということであろう。円あるいは四角形が領域として想定されれば、幾何学的には当然その中心があるわけである。またローマの場合は「まち、すなわち〈ウルプス〉は、儀礼に従って三つの入門をもっていたが、しかし、それはたしかに〈聖化された場所〉であって、多くの特性を〈テンブルム〉と共有していた。」（註 40） とあるように、〈まち〉は〈テンブルム

〉とそのアイデアを共有して、その幾何学的性格を強く保っていた。

以上のような幾何学的イメージは、日本の都市空間には当てはまらないのは明白である。日本の集住の場所の〈中心〉の構造と比較してみると、以上の 5-1 でみてきた通り、日本では線的な構造を基本とすることから、ローマについて述べてあるような物理的・幾何学的な中心、あるいは中心軸はなく、第5章で見たようにその〈中心〉とみられる神社などは幾何学的、物理的に中心をはずれたところにあった。

また〈中心〉が他界と通じているという点では、日本の神社なども他界そのものであり、同じような空間構造であるともいえる。しかし、他界との通じ方はまったく違い、西欧のものでは、他界が穴の下地の死者の世界という、垂直な世界認識であり、また〈中心〉があるからそのような垂直な軸も可能となる。日本では、〈中心〉の神社も山の麓にあり、また、死者の国は山のなか、山の彼方か、あるいは海の彼方であり、水平方向の彼方である。ここには垂直な軸が考えられる余地はない。時代が下るにつれて、中国の影響があり、天と地下という考えも、日本の一部には入ってきているが、大部分の民衆の認識、信仰として連綿として続いてきたのは水平方向の空間認識であることは、この論文の第3章でもみてきたとおりである。

第二点については、「場所は、基本的には〈円形〉である」とノルベルク＝シュルツも述べているが、（註 41） 〈テンブルム〉も円形であり、そのようなくわれわれの世界〉の境界にそって、自分たちの住む世界を「無秩序の混沌のなかの秩序ある宇宙」（註 42）としたいという強い欲求から、また、周囲の自然は無秩序であり、人間によって作られ、囲われた都市は秩序であるという思想から、自己の領域の防壁の溝を掘り、呪術的にも境界を明瞭に区画することが、西欧の集住の場所の特性でもあったことが示されている。

「いずれにせよ清浄な土地囲いに対するこの強い要求はローマの宗教的思想の特性である」とリクワートも述べているとおりで、人工的に強力な防壁が設けられることが当然とされ、明確な形で、溝が掘られ、呪術的に聖化されている。ここには、鈴木秀夫も砂漠的思考の方式はものごとをはっきりわけることがその特徴であるといっている（註 43） とおり、周囲の均質空間の中に、自己の空間をはっきり区切るという欲求、そして全体形に対する強い欲求、即ち、ある幾何学的な形を、無の空間の中に、明瞭な壁や溝などの区画によって区切り、有の空間とするという強い性向があることは確かである。そしてそれは町の建設に先だって、明白な意志をもって行われている。また門と通路だけは不浄な諸物を運びだし、運び入れるために聖化されていないという。即ち、ここでは入口を除いて、全周囲が意志的に、呪術的に聖化されている。ここでは境界は明瞭である。

境界には当然のこととして堅固な防壁が想定されている。防壁が考えられている限り、都市の概念は円形になるのがもっとも自然で、且つ合理的で、次には正方形あるいはそれに近い長方形である。西欧では中世の自然発生的な都市においてさえ、城壁を最小の労力、資力で確保するために、円形に近い明瞭な境界を考えざるを得なかった。

西欧の都市、中国大陸の都市、あるいは中東、や北アフリカの都市、すなわち日本以外のほとんどすべての世界中の都市は、異民族による侵入に備えて、強固な城壁を備えていたのはよく知られていることである。そこでは城壁によって都市の内と外は明確に区別してきた。そして建設の前に明確な構造の意図を以って計画を行なっていかなければならぬ。このように思考の仕方、空間の認識の仕方からも、また、現実の必要からも、町を城壁で明確に区切る必然性があり、西欧の町や都市は、はっきりした城壁によって区切られ、また建築も壁によって明確に区切られ、西欧の集住の場所の境界はきわめて明瞭である。

これに対して日本においてはこのように意志的に全周囲を聖化することは、大王の宮や伊勢神宮にみられるように、そのまわりには八重垣があり、また住宅のまわりも籬垣などを作ることににより達成されている。この点については同じである。そして宮のような国レベルの重要な場所は幾何学化された囲いがあったであろう。しかしその垣は、西欧や他の諸国のものと違って、実際に機能上防御するというより、生垣や他の垣に見られるように象徴的、呪術的なものとしての比重が大きいのが現実の日本の垣であったであろうし、また、宮以外の住宅などでは幾何学性は薄かったと考えられる。

宮よりもスケールの大きい集落や町については、この論文、第1章、第2章、第3章で明らかにしたように、周囲の山々によって、すでに集落がスタートする段階では囲まれているので、そこでは周囲はすでに山という聖なるもので象徴的に防御され、聖化されているといえよう。そこでは環境はアブリアリに与えられていて、それに適応するという受身の姿勢となっている。中国の都城制の輸入である都城でさえ、羅城門は存在したが、例えば平安京では南面だけが羅城によって限られていたにすぎないらしい。(註44) 城下町についても海や山による天然の要害によるほかは、土堀が部分的にめぐり、補助的な濠が町のまわりにめぐっていたにすぎない。これはヨーロッパや中国などの都市の城壁と比べると、単に象徴程度のものであるにすぎないといえよう。日本の垣や集落の周囲は徹底した、意志的な囲繞はなされなかったといえる。そしてその象徴として日本の集住の場所は原則として樹々に囲まれ、山々に囲まれていたものであり、幾何学的な囲いは、限られた宮などだけであり、むしろ例外であったであろう。

また、日本の都市、あるいは集落の境界は、第1章で見た通り、青垣山であり、樹々に囲まれた閉合性がある特徴である。山全体が境界であるから、漠然とし、曖昧でもある。さらにまた、日本では部分が優位で、全体形についての関心が薄いことから、全体形が

はっきりせず、その輪郭、すなわち境界もはっきりしないといえる。日本の集住の場所の構造には、漠然たる領域というような概念は見いだせるが、中国から直輸入の都城制や、条里制を除いては、以上のような幾何学的な性格は非常に薄いといえよう。その境界は西欧のように明確には存在しない。

また先に述べたように自然と一体となることによって再生する、再活性化するという信仰、自己と自然と一体となる思想は、自己と環境との間を画然と区別するのではなく、環境を自己の中に組み込んでいくという空間構造をもつ。〈親密な場所〉においては、自己の〈親しい場所〉は家の中だけではなく、庭の樹々にまで拡がり、さらに集落のまわりの山々にまで広がっている。そこでは自己と環境との区別がないので、境界はなく、あっても当然曖昧にならざるを得ない。自然の中を歩く自己はどこまでであり、環境はどこまでであるかも判然としない。西欧のように城壁や家の壁で内外が明確に区別されるのとは大きく異なるのである。

第三点については、直交する道路による四つの象限とか、その二本の主要道路に平行な道路の座標系とか、長方形のローマの植民都市 (Castrum) などの幾何学的な抽象性が支配し、また、建設に先立って全体を計画するという強烈な意志がここには示されている。この点については、すでに上記にも述べている通りである。

このような空間の幾何学性については、中国の集住空間の特性でもある。中国では古くから土地を碁盤目状に区画する考えがあり幾何学的な発想が古くより根づよくつづいてきた。7世紀になって唐の長安において碁盤目状の都城制が実現した。各坊も周囲が坊城によってとりまかれ、坊も城塞化され閉鎖的な空間を構成していた。日本においても、中国の、これらの幾何学的発想による古代の土地区画の制である条里制を移入し、一部では碁盤目状に土地を区画する考えが貫かれていたのはいうまでもない。また、藤原京から平城京、平安京などの都は中国の都城制を模して建設された。しかし、条里制にしても、都城制にしても、中国のものにくらべると徹底さを欠いていることは明瞭であろう。たとえば、上記の坊城は平安京では朱雀大路に面した左右両京の各城第一坊に限られていたらしいという。(註45)

日本では都の建設後まもなくその長方形の形が変化し始め、中世末期には大きく変容してしまう。日本においては都城の幾何学性が容易に潰れていったことは、日本においては城壁の必要性が中国にくらべて格段に薄く、建設されなかったことがその原因の一つであろうが、幾何学的な抽象性に対して、日本文化は関心を持たないことを示してもいよう。

さきの第一章の1-1に示した万葉集からの藤原宮、久邇宮などの宮を讃える歌は、具体的な自然の形やようすを褒めていて、藤原京、平城京は中国の抽象的な都城制を取り入

れているにも拘らず、それについては褒めず、日本人にとって新しい景観である都城制の都を讃めるのに、日本特有の空間認識、自然観、世界観でもって褒めていることは、日本人にとっては、都城制のような抽象的、幾何学的な性格はうったえるものがなかったとしか考えられない。

このように日本では都城制と、大化の改新での条里制の土地割のように、中国の制度、思想に影響された、支配者層の、上からの政策による幾何学的な土地設計の思想があった。しかし、それらは、それなりに日本人の空間感覚に影響を与えはしたが、日本の大部分の民衆の間では、そのような空間の把握のしかたは希薄であり、日本文化での空間感覚には大きな影響を与えはしなかったといえよう。

A. ベルクはインド・ヨーロッパ語のもともと王＝聖職者を意味する語幹 RX について、都市の敷地の線を引く権限をもった者であったと述べている。また古代ローマの卜占官は天空を4つの領域に区分けしたこと、日本の国見の際に、応神天皇がはるか四方を眺めやったという行為とを述べ、これらは皆、性質は異なるが政治的・宗教的権力を宇宙論的な秩序の中におくという面では、同じであると述べている。(註 46) しかし筆者はこの日本の例とインド・ヨーロッパの例とは、自然に対する態度と意志において、本質的に異なっていると把握するのが重要であると考え。インド・ヨーロッパの例では、直線を引くとか、四つに分けるという意志的で、幾何学的な自然の変更の行為を行う。それに対して、日本の例では単に四方を見るということで、呪術的な期待を込めて周囲全体を見るにすぎず、人間の意志は神に対する期待にすぎず、現状の自然の意志的な変更はない。インド・ヨーロッパの都市の敷地の線を引くという意志的な行為、四つの領域に分けるという幾何学的で、意志的な行為は、自然界の人間の強い意志による変更を結果としてもたらしている。幾何学的図形を自然界にもちこむという行為は、強烈に人間の意志を自然界にもちこむことを意味している。

また、建築においても、西欧のものをみると、それらは幾何学的な構成をもっている。平面は左右対象、軸線、部屋から部屋群への明確な階層的構成などによって構築されることが多い。立体的には中心性のあるドーム、対称性のあるヴォールトなど、明確な幾何学的構成をもっている。日本の集住の場所にはそのような中心性はみられない。

以上ボルノウやベルクの引用のなかで、＜中心＞をもった全体形を幾何学的に明瞭に建造しようという西欧の空間認識の幾何学的性格と、それを求める強い意志、並びに、明瞭な区画、境界を求めるという性格が明らかになった。それに対して日本においては、幾何学的性格は一部にあるにすぎず、しかもそれは弱く、また全体形に対する関心も薄い。また境界も一般に漠然としていることが多いことが明らかとなった。

この原因は、前にも述べてあるが、おそらく西欧の文化は、キリスト教を通じて砂漠の思考様式、遊牧の思考様式に深く影響され、ものの見方が「上からの視点」あるいは垂直方向への志向となり、常に「上から全体をみる」ことが前提となっている上に築かれており、それに対して日本では、それが常に「下からの視点」水平方向でものをみることとなっていることからくるのであろう。ここにも水平的な世界把握の思考方法の空間構造への影響がみられる。

5-5 循環的時間と継起的時間：空間における仮設性とくめぐり＞の空間

横文彦は「日本ほどその歴史において、土地に執着し、一方において建築の永遠性を信じないところを知らない」(註 47)と述べている。土地に執着するというのは遊牧民的要素の全くない、純粹の農耕民としての歴史からくるもので、西欧、地中海沿岸、中国、等の遊牧民としての伝統をもつ文明と比較すれば全くその通りであろう。「建築の永遠性を信じない」というのはまた別のことからきていると考える。私見によれば、それはこの論文で述べてきたような、森の信仰に基礎をおく循環の思想と、その結果としての循環的時間の考え方による。

この循環の思想は人間の死生観に最も明確に現われている。谷川健一がいうように、日本の「古代において誕生は、先祖の霊の再生と考えられた。いったんは常世に身を置いた先祖は、再びこの世に生れ変ると信じられ」ていて(註 48)「誕生は、新生というよりはむしろ再生と考えられていた。」(註 49)そして「死が生の延長であるように、生もまた死の延長であるという世界観によって、古代人は誕生は常世からの再生であると信じていた。」という。(註 50) 柳田国男も「日本人の信仰のいちばん主な点は、私は生れかわりではないかと考えている」(註 51)として、日本人のなかでもっとも重要なのは再生の観念であることを強調している。さらに日本においては神さえも、再生する。上賀茂神社の御阿礼(みあれ)は御生であり、神の再顕、再生であった。下鴨神社の御蔭祭もこれと同じで、毎年の祭は神依木を迎えてくることが重点で、それが毎年の御生、御蔭であると柳田はいう。(註 52)

出羽三山すなわち、羽黒山、月山、湯殿山の修験道では、修験者は山に入るときは一度死ぬ形式をとる。山に入る行列は葬列と考えられている。また七日間の峰中堂にこもる行は、母の胎内に帰ることだと考えられている。そこでは入浴は勿論、顔を洗うことも禁じられている。その間に山中を駆けることにより、山の霊気を取り入れ再生のエネルギーを得る。その山は祖先の霊が住むという月山と東楠陀落であり、どちらも彼岸の山と考えら

れる。その間男女のまぐはいを擬いた行もおこなわれる。すなわち一度死んで彼岸に戻り、再び母の胎内に戻って、七日間の行の終了後一斉に堂から飛び出してくる。母の胎内から再びこの世に生まれ変わるのである。修験者の擬死再生の行である。（註 53）

また、先に述べたように、四国八十八ヵ所巡りや、西国三十三ヵ所巡りなど全て霊場巡りも、死・再生の儀式であるという。世の中の俗事に穢れて弱くなった生の力を回復するために、死の衣裳である白装束をきて一旦は死んで、山の霊場を歩くことによって、その霊力により、穢を洗い浄め、生き返ることになるのである。（註 54） この論文で何回も述べたように、日本においては山は聖地であり、霊場である。先祖の居る場所に寺ができて、それがそのまま聖地となった。ここにも再生の信仰がある。

古代日本の信仰を残しているといわれるアイヌや沖縄の信仰にも再生の信仰が色濃く残っている。アイヌのイオマンテの霊送りは、熊をはじめとする、人間の食料となる動植物を、手厚くもてなして、その魂を天に帰し、また地上に再び帰ってくことを祈る祭りである。沖縄でのニライカナイの信仰にも、死んだ人間が再びこの世に帰ってくるという考えがある。ここに紹介している例には、すべて再生の思想、永劫回帰の思想、循環の思想が含まれている。（註 55） また、沖縄では太陽さえも生と死の象徴として、一日、一日、太陽は生れ、且つ死ぬと考えられていた。（註56）

日本ではこのように、古来から死は再生とわかちがたく結びついて考えられていた。生と死は植物のように循環して現れるものであった。これは森の文明からくるのであろう。春夏秋冬における植物の循環、芽をだし、花が咲き、葉が茂り、実をつけ、葉が枯れ、また次の春に芽をだしという循環を古来から日本人々が身近に観察してきたことが、世界の在り方の認識となって結実し、世界認識の植物モデルというべきものとなったのであろう。

日本文化においては、時間が、季節や植物をモデルとして、循環的に現れ変化していくと認識されている。そこでは時間もこのように生と死が循環しているように、循環して現れるのであろう。だから永遠という観念はそこには存在しない。この点がだいじで、西欧の永遠という考えとまったく違うことを注意する必要がある。そこでは建築も生きて死ぬものであることに変わりはないので、一つの建物の永続性ということに対して執心をしないのであろう。その結果として、日本文化においては、建築は仮設的であるのが普通なのである。それが最も端的に現れ、最も有名な例は、伊勢神宮の式年遷宮の制度であり、また大嘗祭などの宮中の儀式の建物や、古代天皇の宮が一代毎に造り替えられたという例であろう。また谷川健一が「常世論」において、産小屋について、古い形ではその必要ごとにたてて、用がすめばあとすぐにこわしたと述べ、さらに各地の多くの仮設の産小屋の例を

挙げている。（註 57）

また、日本文化におけるもう一つの時間の特質の現れは、継起的時間ともいうべきもので、上記 5-3 に Procassion の空間の重視があると述べたが、その空間と、この論文でくめぐり>の空間構造と名付けているものにも現れている。槇文彦も指摘するように、日本の建築においては、「奥にたどりつくプロセスにドラマと儀式性を求める、水平的な深さの演出」があり、「時間という次数を含めた空間体験の構築」がみられる。（註 58）このような時間的経過における空間の設計という指摘は、他にも多くの人によってなされている。筆者がここで指摘したいのは、それはなによりも第4章に述べたように、地域のスケールのく道>の空間構造から、絵画のなかにいたるまで現れている、日本の文化に広く存在するくめぐり>の空間構造の一部であり、そこでは空間は時間の次元と結びついている。そしてその時間は要素としての空間が次から次へと、継起的に現れるという意味で継起的時間である。

多分これは森の中での行動の際の経験、すなわち継起的に現れるなにかの目印をたよりに移動していくという経験、さまざまな発見と出会いが継起的に起っていくという経験が、その根本にあり、その記憶がそのような空間構造をつくるのではないであろうか。

5-6 結 論：自然からの発想と植物モデル 生命的な認識と形

以上に述べてきたように、日本における伝統的な集住の場所の空間構造の概略が明らかになった。即ち、

第1章では、古代大和における空間構造を古代の文献から読み取り、山々や樹々に囲われたく閉合性>を備え、また、そこを貫通するく道>の出入口を石神などによって呪術的に守っているという空間構造をもち、さらに、畿内、磯城の宮地、さまざまな住宅という異なるレベルにおいても、それと相似の空間構造をもっていることを示し、これが日本の集住の場所の空間の基本構造であることを明らかにし、そのモデルを提示した。

第2章では、現在に残る伝統的な集住の場所であるいくつかの集落と町——奈良県の在郷町・大宇陀、宿場町・榛原、農村環濠集落・番条、徳島の商業町・脇、大分の城下町・佐伯——を調査し、それらの歴史的成立過程、変遷過程を復原し、各々のケースについてその空間構造を分析した。その過程で、第1章に述べたく閉合性>が、これらの集落や町に明確に存在することを示すとともに、第4章に述べるくめぐり>の空間構造や、結章での線的・付加的な連結がこれらの現存するケースにみられることを示した。

第3章では、このようなく閉合性>の特性とそれをもたらした背景とについて考察し、

まず、＜閉合性＞をもった安全なく親密な場所＞が人間の生きていく上で必然であったことを考察し、次に日本での他界観では、山中が他界であり、また山の彼方、海の彼方が神界であると信じられていたが、そこに在す祖先神が現世の集住の場所を守っているという関係がみられ、このような他界観が、山に囲まれている＜閉合性＞を成立させていることを明らかにした。さらに中世初期の山越阿弥陀図を分析して、これらの絵画にも古代以来の山中他界の空間認識が表われており、阿弥陀仏が祖先神と考えられて、図のこちら側の現世の＜親密な場所＞を守っているという伝統的な空間構造が表現されていることを明らかにした。そしてこのような空間認識の仕方は日本人が樹木に神・霊力、山に呪力を感じ、タマフリ・活性化・再生の霊力をもつという自然に対する考え方と深く結びついていることを示し、この認識が現在迄も続くことを明らかにした。

第4章では、＜道＞の空間構造を考察した。日本においては、古代より旅は自然のなかを巡行していくものであり、＜道＞の要所々々において手向けをし、タマフリをして通過していく旅で、それが次第に山野をめぐる、寺社をめぐる日本独特の＜めぐり＞の旅となって一般に広く普及した。そこではさまざまな要素が線的、継起的につながる＜めぐり＞の空間構造というべきものが成立していったことを明らかにした。その空間認識のしかたが町場での祭礼の時にも表われること、並びに、絵巻や屏風絵など日本文化のさまざまな面にも表われていて、日本の文化の中に深く根づき、日本での空間構造の中心的なものの一つであることを明らかにした。

結章では、まず、日本の集住の場所の＜中心＞である神社が、西欧の教会や市庁などが町の幾何学的中心にあるのとは違い、周辺の山中か山麓にあり、物的には中空であり、日常生活には直接関係のない、非日常の中空なる＜中心＞であることが、山や海が他界であるとする他界観と水平性優位の日本の空間認識の仕方に由来することを明らかにした。

次に、場所の要素のつながり方が、町やその構成要素のさまざまなレベルにおいて、単純な付加的・線的な構造であることを明らかにした。またこの性質は、全体形よりも部分が優位である空間構造を必然的に作りあげ、それが日本における都市から建築の全てのレベルに表われており、また＜道＞の＜めぐり＞の構造とも共通の特性を持っていることを明らかにした。

その他、幾何学的な認識と構造が非常に弱いこと、境界があいまいになっていることなどが考察されている。また空間における仮設性が特徴的であり、それは、時間が循環するものと考えられているからであると推論している。また Procession の空間構造ともいうべき、空間の要素が継起的に表われる構造が強く意識されているが、これは継起的時間ともいうべき時間認識の上に構築されているのではないかと推論している。

先に序章において、吉川幸次郎を引いて、日本の文明においては、特に宗教が他の地域にない個性的なものであるというという意見を紹介し、同時に私見として、集住の場所の空間構造も独特であるのではないかと述べた。（註 59）吉川の他、本論文において随所に引用したように、柳田国男、谷川健一なども、日本の宗教や他界観、死生観が独特であると考えているが、それらに影響された集住の場所の空間構造も独特であることが明らかに出来たと考える。

この日本の集住空間の基礎にあるのは、大地の上の、樹や森の生命力の認識による、生命的な認識に基づいた空間認識と、大地の信仰、森の信仰、時間についての循環的認識にもとづいた循環の思想、さらには他界を海の彼方や山の彼方とする水平方向の世界把握の仕方という、海の彼方への信仰、山の彼方への信仰などの影響が色濃く出ているようにみえる。日本人の空間認識は、日本人の宇宙観、他界観、死生観——そしてそれはいわば森の文明、海の文明の宇宙観、他界観、死生観ともいうことが出来るが——を反映している。伝統的な空間は、それらを反映し、その空間認識を表現している。その意味で独特な個性をもつ空間認識であり、それによって成立した空間構造であるといえよう。これらの日本の伝統的な空間の諸特性は、したがって、いわば森の文明、海の文明での空間が形成されていると結論づけることが出来る。

今後に残された問題としては：

この論文において、検討してきた問題は、主として日本の集住の空間について検討してきた。一部においては、日本の集住の場所と比較をするために、西欧や地中海地方の例を引用した。しかし、それらについては、未だ、例に限られ、不十分のそしりはまぬがれない。更に西欧や地中海地方における例の空間構造を深く検討し、日本の例との対比することが筆者の研究の一つの方向であろう。更に出来れば、イスラム圏、インド、中国など、今後より広い範囲に広げて、日本以外の例を探り、諸文化での集住の空間の理解を深めることによって、日本の特色をより鮮明にすることも、今後必要になり、同学の諸兄の成果を期待したい。

＜道＞の空間については、現在のところ日本以外の資料は乏しく、西欧を始め、他の文化での資料を探る必要がある。

また、結章において検討している＜中心＞の構造、並びに要素の連結構造については、本論文では、概略の枠組みと方向を示したにすぎない。今後さらに実例を増やし、より深く精密に検討していく必要があると考えている。

更にこの論文では、集住の場所の閉合性、＜道＞の空間構造、＜中心＞の構造、要素の

連結構造という、空間構造の大きな枠組みの検討を行い、その一部を明らかにしたといえるが、より細かい空間の特質、場所の特質をも、今後明らかにしていくことが、日本における集住の場所をより明確にしていくことになるであろう。

また空間の特質、場所の特質ばかりでなく、それを計画する行為においての特質を明らかにする必要がある。この論文でも少し触れたように、たとえば、西欧での計画意志が、日本のものに比べ、非常に強いことを指摘したが、この分野においても、日本のものに独特な個性が見られると考える。これを明らかにすることによって、日本の集住の場所の空間構造の特色をも、より明らかになるのではないかと考える。この点についても今後の課題としたい。

以上

● 結 章 引 用 文 献 及 び 註

- 1 M. エリアーデ 風間敏夫 訳 聖と俗－宗教的なものの本質について
法政大学出版局 pp. 36～38
- 2 J. リクワート 前川道郎 他訳 <まち>のアイデア みすず書房
- 3 M. エリアーデ 前田耕作 訳 イメージとシンボル エリアーデ著作集第四巻
せりか書房 p. 54
- 4 M. エリアーデ 久米 博 訳 聖なる空間と時間 宗教学概論 3 エリアーデ著作集
第3巻 せりか書房 p. 68
- 5 M. エリアーデ 前掲書 第10章
- 6 C. ノルベルグ＝シュルツ 実存・空間・建築 SD選書 78 鹿島出版会 P. 112
- 7 この点については、多くの人の指摘がある。一つの例をあげると、植文彦 奥の思想
見えがくれする都市 SD選書 162 pp. 216～220
- 8 このようなく中心>の構造は、インド、中国などでも見られるように思う。イスラム
は、このようなく中心>ではない。これらの文化での<中心>を検討することは
興味ある問題となろう。
- 9 鈴木秀夫 森林の思考・砂漠の思考 NHKブックス 312 p. 20
- 10 大野 晋 日本語をさかのぼる 岩波新書 p. 157
- 11 J. リクワート 前掲書 p. 82
- 12 大野 晋 前掲書 p. 153
- 13 仲松弥秀 神と村 伝統と現代社 pp. 104～118
- 14 多田道太郎 奥の感覚 上田篤 他編 空間の原型－すまいにおける聖の比較文化
筑摩書房 内 p. 433
- 15 仲松弥秀 前掲書 pp. 74～76
梅原 猛 日本冒険 第1巻 異界の旅へ 角川書店 p. 140 p. 224
- 16 梅原 猛 日本の深層 縄文・蝦夷文化を探る 佼成出版社 p. 122
- 17 伊藤ていじ 城 築城の技法と歴史 読売新聞社 pp. 68～75
- 18 伊藤ていじ 前掲書 pp. 11～28
- 19 仲松弥秀 前掲書 p. 150
- 20 伊藤ていじ 前掲書 pp. 51～53
- 21 伊藤ていじ 前掲書 pp. 52, 53
- 22 C. ノルベルグ＝シュルツ 前掲書 p. 63
- 23 Walter Christaller Die zentralen Orte in Suddeutschland において Central
Place Theory を発表した。ここでは入手できないので、次を参照。
Brian J. L. Berry & Allen Pred Central Place Studies A bibliography of

- theory and applications Regional Science Research Institute
- 24 鈴木秀夫 前掲書 p. 22
 - 25 C. ノルベルグ＝シュルツ 前掲書 P. 80
 - 26 C. ノルベルグ・シュルツ 前掲書 P. 82
 - 27 安田喜憲 森と文明 環境考古学の視点 NHK人間大学テキスト
 - 28 安田喜憲 前掲書
 - 29 安田喜憲 前掲書
 - 30 吉野裕子の発言 安田喜憲 前掲書 内 p. 70
 - 31 吉野裕子 増補日本古代呪術 陰陽五行と日本原始信仰 大和書房 P. 15
 - 32 柳田国男 根の国の話 海上の道 全集 第1巻 p. 91～ 及び、
谷川健一 常世論－日本人の魂のゆくえ 平凡社選書 81
 - 33 谷川健一 前掲書 pp. 258～260
 - 34 柳田国男 根の国の話 海上の道 内 全集 第1巻 P. 88 及び
来世観 故郷七十年 内 別巻第3 P. 225
 - 35 大野 晋 日本語をさかのぼる 岩波新書 C 92 p. 158
 - 36 槇 文彦 奥の思想 見えがくれする都市 SD選書
 - 37 大野 晋 前掲書 p. 171
 - 38 C. ノルベルグ＝シュルツ 前掲書 p. 61
 - 39 O. F. ボルノウ 人間と空間 せりか書房 pp. 138, 139 また「」はボルノウが
エリアードを引用したものである。
 - 40 J. リクワート 前掲書 p. 82
 - 41 C. ノルベルグ＝シュルツ 前掲書 p. 42
 - 42 C. ノルベルグ＝シュルツ 前掲書 p. 57
 - 43 鈴木秀夫 前掲書 p. 17
 - 44 西川幸治 都城の景観 上田正昭 都城－日本古代文化の探求 社会思想社
内 pp. 263, 264
 - 45 西川幸治 前掲書 pp. 263～268
 - 46 A. ベルク 篠田勝英 訳 日本の風景・西洋の景観 講談社現代文庫 pp. 21, 22
 - 47 槇 文彦 前掲書 p. 216
 - 48 谷川健一 前掲書 P. 19
 - 49 谷川健一 前掲書 P. 82
 - 50 谷川健一 前掲書 P. 65
 - 51 柳田国男 来世観 故郷七十年 内 全集 別巻第3 p. 225
 - 52 柳田国男 山宮考 全集 第11巻 P. 352
 - 53 NHK TV 2ch 死と再生－修験の行 93年 9月23日 放映

- 54 梅原 猛 日本冒険 第1巻 異界の旅へ 角川書店 p. 25
- 55 梅原 猛 前掲書 pp. 215～227
- 56 梅原 猛 前掲書 p. 140 及び
吉野裕子 前掲書 p. 10
- 57 谷川健一 前掲書 P. 84
- 58 槇 文彦 前掲書 pp. 220, 221
- 59 本論文 p. 2 及び 吉川幸次郎 吉川幸次郎講演集 朝日選書 p. 17

図 版 目 録

図 1-1 吉野裕子の大和モデル（吉野裕子 増補 日本古代呪術 p.25 による）	27
図 1-2 古代大和の集住空間のモデル	29
図 1-3 大和の領域とその拡大	32
図 1-4 集落の一般的モデル	36
図 1-5 水辺の集落モデル	36
図 1-6 平城京三条二坊宮跡庭園（図説 日本の史跡 4 による）	41
図 2-1 山に囲まれた大宇陀・榛原	47
図 2-2 阿紀山城図	49
図 2-3 阿紀山城図 部分	50
図 2-4 大宇陀：字名、神社、道標	51
図 2-5 松山城下町絵図	53
図 2-6 大宇陀変遷模式図-1	53
図 2-7 大宇陀変遷模式図-2	54
図 2-8 大宇陀の空間構造モデル	59
図 2-9 大宇陀東西方向断面図	60
図 2-10 古代幹線と榛原・大宇陀	61
図 2-11 榛原（萩原）：字名、神社、道標など	69
図 2-12 萩原変遷模式図	73
図 2-13 榛原（萩原）概念図	74
図 2-14 榛原の空間構造モデル	75
図 2-15 平安末期～鎌倉初期の頃の若槻（大和郡山市史による）	77
図 2-16 文政元年の若槻（大和郡山市史による）	77
図 2-17 番条周辺と古代条里	78
図 2-18 番条現況図	79
図 2-19 天保期の若槻屋敷地	81
図 2-20 若槻の現況	81
図 2-21 明治十二年番条地籍図	82
図 2-22 近世末期の番条復原図	82
図 2-23 番条当屋分布図	85
図 2-24 中世後期の番条・推定復原図	86
図 2-25 番条の変遷モデル	87
図 2-26 集落と条里および半折型坪割との関係	89

図 2-27 番条・中世末の垣内（推定）と大和棟民家の分布	91
図 2-28 囲造りモデル	92
図 2-29 宿場町と囲造り集村	92
図 2-30 増殖拡大のメカニズム	93
図 2-31 番条・囲造り結合状況及び集落の核の分布	94
図 2-32 明治以前の脇町	99
図 2-33 文政元年脇町分間絵図（部分）	100
図 2-34 脇町中心部屋根伏図（1978年現在）	103
図 2-35 佐伯の位置	105
図 2-36 元文三年御城并御城下絵図	107
図 2-37 元文三年の城下町佐伯と諸施設の建設年代	109
図 2-38 文政九年御城下明細絵図（部分）	113
図 2-39 武家地の拡張	114
図 2-40 通り、屋敷割と町名の変遷	117
図 2-41 元文三年絵図部分：和田坂一三ノ丸	120
図 2-42 城下へのアプローチの空間分析	123
図 2-43 若宮八幡神幸順路（享保二十年）	127
図 2-44 山際通連続立面図	129
図 2-45 山際通武家屋敷配置図	130
図 2-46 土屋家現状平面図	132
図 2-47 山中家現状平面図	133
図 2-48 川野家現状平面図	133
図 2-49 坂本家現状平面図	134
図 2-50 増井家現状平面図	134
図 3-1 山越阿弥陀図（金戒光明寺）	158
図 3-2 山越阿弥陀図（禅林寺）	158
図 3-3 阿弥陀二十五菩薩来迎図（知恩院）	158
図 3-4 九品来迎図（瀧上寺）	158
図 3-5 天空のテンブルム（リクワート <まち>のアイデア による）	164
図 3-6 大地のテンブルム（同 上）	164
図 3-7 アッシリアの都市生活の浮彫（Benabolo The history of the city より）	164
図 3-8 エジプトの<都市>のヒエログリフ（同 上）	164
図 4-1 <道>の空間モデル	182
図 4-2 <めぐり>の空間モデル	201

謝 辞

私はギリシャ、アメリカへの留学から 1973 年に帰国した後、明石工業高等専門学校建築学科に 1977 年に奉職した。そこで外国で学んだ知識も生かしつつ、日本の建築および都市の空間構造の研究を続けたいと考えていたところ、京都大学西川幸治教授が主宰する保存修景研究会に参加する機会を与えていただいた。そのなかで西川教授、並びに明石高専の同僚と共に、いくつかの日本の伝統的な集落や町の調査・研究をする機会が与えられた。それぞれの調査に際して、その空間構造を考察し、研究することを通して、この論文のテーマである、伝統的な集住の空間構造についての構想が次第に形成されていった。

しかし高専での教育の必要から十分な時間をつくることが出来ず、そのまま放置していたが、西川教授の強いお勧めによって、それを発展させ、この論文として完成することが出来た。先生によってこの研究の機会を与えていただいたこと、本論文の審査に当って適切なご助言をいただいたこととともに、心からお礼を申し上げます。

また、本論文の審査に当って、京都大学加藤邦男教授、内井昭蔵教授には貴重な時間を割いてくださり、適切なご助言をいただき、また、加藤教授には研究室の先輩として、暖かい励ましもいただいた。これらに対して心からお礼を申し上げます。

九州大学前川道郎教授、京都大学田中喬教授には長年来、京都大学図学教室などにおいて、論文の内容に関して多くのヒント、並びにご助言、ご指導をいただいた。アメリカ M.I.T. の故ケヴィン・リンチ教授には暖かい人柄と、都市デザインについての巨大な理論の構築から、また、ギリシャの Athens Center of Ekistics 並びに Doxiadis Associates を主宰した 故コンスタンティン・ドキシアデス博士には鋭く大きな人物と、壮大な Ekistics という学問分野の構築への情熱から多くを学ぶことができた。この論文にそれらが反映されている。この他、多くの同学の諸兄にも、さまざまな点において、ご指導、ご助力をいただいた。特に明石高専建築学科の同僚の方々には、十ヵ月の間、日々の多くの校務を負担していただき、時間的にご援助をいただいた。これらの方々に厚く感謝いたします。

最後に、この論文の基礎となり、また私の建築の理解への基底に大きくあるのは、恩師故増田友也京都大学名誉教授の建築や人生に対する態度や教えである。先生をなつかしみつつ深く感謝申し上げます。